١- **سابغات** : للأستاذ أحمد السيد ، كاملا ، من ص١٣ إلى ص٢٢٧ (٢١٤ صفحة)

٢- **مناقشة الاعتراضات** : للدكتور سلطان العميري (٢١٥ صفحة)

٣- **تنزيه القرآن الكريم عن دعاوى المبطلين** : للدكتور منقذ السقار ، **والمطلوب** : (٧٧ صفحة)

منهج المبطلين في إثارة الأباطيل عن القرآن ، من ص١٥ إلى ص٢٥

هل تعلّم النبي صلى الله عليه وسلم القرآن من بحيرا؟ وورقة بن نوفل؟ من ص٧٤ إلى ص٧٦

هل القرآن منحول من شعر امرئ القيس؟ من ص٧٧ إلى ص٨٠

هل القرآن منحول من شعر أمية بن أبي الصلت؟ من ص٨١ إلى ص٨٤

الناسخ والمنسوخ في القرآن ، من ص٨٥ إلى ص٩٧

هل أخطأ نسّاخ القرآن في كتابة بعض كلماته؟ من ص١١١ إلى ص١١٥

هل في القرآن زيادة أو سقط أو جمل لم تكتمل؟ من ص١١٦ إلى ص١٢٣

سؤال أهل الكتاب ، من ص ١٨٥ إلى ص ١٨٧

التوثيق المزعوم لكتب أهل الكتاب في القرآن ، من ص١٨٧ إلى ص١٩٤

الجنة والخمر ، من ص٢٠٨ إلى ص٢٠٩

هل أخطأ القرآن في ذكر السامري في عهد موسى عليه السلام؟ من ص٢٠٩ إلى ص ٢١١

هل أخطأ القرآن بذكر هامان المصري؟ من ص٢١١ إلى ص٢١٤

هل يؤمن اليهود برسالة المسيح عليه السلام؟ من ص٢١٤ إلى ص٢١٥

الأخطاء البيانية المزعومة في القرآن الكريم ، من ص٢٣١ إلى ٢٤٢

التناقضات المزعومة في القرآن الكريم ، من ص٢٤٣ إلى ص٢٦٣

٤- **فضاءات الحرية** : للدكتور سلطان العميري ، (الرق والردة ٤٣ صفحة) أما في الكتاب المطبوع :

كيف تعامل الإسلام مع نظام الرق؟ من ص١٧١ إلى ص٢١٨

هل عقوبة الردة في الإسلام عقوبة جائرة ومنافية للحرية والعدالة؟ من ص٣٧٩ إلى ٤٢١

٥- **كامل الصورة – الجزء الأول** : للأستاذ أحمد السيد ، **والمطلوب** :

الإجابة عن الاعتراضات المثارة حول عقوبة الردة في الإسلام : من ص١٢١ إلى ص١٣٨ (١٧ صفحة)

٦- **النزعة الإنسانية** : للدكتور سلطان العميري (٢٧ صفحة)

٧- **نظرية التطور – رؤية نقدية** : للدكتور هشام عزمي (٣١ صفحة)

المجموع = ٦٢٥ صفحة

سابغات

بسم الله الرحمن الرحيم

سابغات

أحمد يوسف السيد

محرم ١٤٣٦هـ

TAKWEEN
للدراسات والأبحاث
Studies and Research

سـابغـات

أحمد يوسف السيد

ح أحمد يوسف حامد السيد، ١٤٣٧هـ
فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر
السيد، أحمد يوسف حامد
سابغات: الوقاية الفكرية من شبهات الملحدين ومنكري السنة. /
أحمد يوسف حامد السيد .- المدينة المنورة، ١٤٣٧هـ
٢٣٨ص؛ ١٧×٢٤سم
ردمك: ٢ - ٩٩٤٠ - ٠١ - ٦٠٣ - ٩٧٨
١ - الإلحاد والملحدون ٢ - الإسلام - دفع مطاعن أ.العنوان
ديوي ٢٤٩ ١٤٣٧/١٢٥٢

حقوق الطبع والنشر محفوظة

الطبعة الأولى
١٤٣٧هـ/٢٠١٥م

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب
لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر المركز»

TAKWEEN
للدراسات والأبحاث
Studies and Research

Business center 2 Queen
Caroline Street, Hammersmith,
London W6 9DX, UK

www. Takween-center.com
info@Takween-center.com

تصميم الغلاف :

idea

+966 5 03 802 799
المملكة العربية السعودية – الخبر
eyadmousa@gmail.com

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
مقدمة السابغات	١٣
معالم الموجة التشكيكية المعاصرة وسماتها وطبيعة التأثر بها	١٩
ـ الخير المنطوي ضمن موجة الشبهات الفكرية المعاصرة	٢٩
أسباب التأثر السلبي بالشبهات الفكرية المعاصرة	٣٢
ـ النوع الأول: مؤثرات خارجية	٣٢
ـ النوع الثاني: عوامل داخلية	٣٩
ـ النوع الثالث: وجود جوانب من النقص في طريقة الدعوة والتوجيه والمعالجة الشرعية	٤٥
* سِمات الخطاب الديني المؤثر في الساحة الفكرية المعاصرة ..	٤٧
كيف نتعامل مع الشبهات الفكرية المعاصرة	٥٥
أولاً: قواعد وقائية من الشبهات الفكرية المعاصرة	٥٦
ثانياً: قواعد للتعامل مع الإشكالات والشبهات بعد ورودها	٧٢
ثالثاً: قواعد حوارية وجدلية مع أصحاب الشبهات	٨٣
* إضاءات تهم الـمُـدافِع عن الإسلام وثوابته	٨٩

* **تصور إجمالي لخارطة الشبهات المثارة ضد الإسلام وثوابته ... ٩١**

أبرز الشبهات المعاصرة التي يثيرها الملحدون واللادينيون ومنكرو السنّة ٩٥

- **النوع الأول: شبهات حول أصل الإسلام: ١٠٨**

الباب الأول: شبهات حول وجود الله والحكمة من أفعاله سبحانه وبحمده ١٠٨

الباب الثاني: شبهات حول القرآن الكريم ١٢٧

الباب الثالث: شبهات حول الرسول ﷺ ١٣٨

الباب الرابع : شبهات حول التشريع الإسلامي ١٦٤

- **النوع الثاني: الشبهات التي يُراد بها التشكيك في الثوابت الشرعية ١٧٤**

الباب الأول: شبهات حول السنّة النبويّة ١٧٥

الباب الثاني: شبهات حول الإجماع ١٩٥

الباب الثالث: إشكالات حول منهجية فهم النص الشرعي ٢٠٢

الباب الرابع: شبهات حول الحدود الشرعيّة ٢٠٤

الباب الخامس: شبهات حول الصحابة ٢١١

خلاصات في أبواب فكرية مهمة ٢١٥

- الخلاصة الأولى: في العقل والشرع ٢١٥
- الخلاصة الثانية: إضاءة في التعارض بين العلم والدين ٢١٨
- الخلاصة الثالثة: في قضية الحريّة ٢٢٤

تقريظ

د. علي حمزة العُمَري

الكتاب الجيد عُمْلة صعبة!

وبخاصة عندما تبحث فيه عن الجِدَّة والمعاصرة، مع قوة المضمون، وجمال الأسلوب.

هنا يمكن أن أقول مطمئناً: هذه عينة من العُملة الكتابية الصعبة النادرة!

وربما زدتُ من الشعر بيتاً ـ كما يُقال ـ بأن هذا الكتاب حمل مع ما سبق صفتين تميزانه: (الحداثة) و(الواقعية).

فهو ربما من أوائل الكتب المنهجية الدقيقة التي تتحدث عن الشبهات المعاصرة وتتبُّعها في ذاتها، وتقرأ ما يدور في أدمغة شباب العصر مما يثيره المشككون والمغرضون في آن واحد، وهذه ميزة (الحداثة) فيه. وأما (الواقعية) فإنه كتاب تمّت هندسته بعد خبرة ميدانية معاصرة بواقع الشباب على اختلاف طبقاتهم وقضاياهم، وتوزيع جغرافيتهم، تلك الخبرة المتسمة باللقاءات وجهاً لوجه،

المتصلة بعوالم الاتصالات الحديثة المسموعة والمرئية في حوارات متواصلة لا تكفُّ عن الوعي وحسن الإرشاد والإقناع.

كل ما مضى من الكتاب تمّت صياغته بمنهج علمي وأسلوب عصري في اللغة وقرب صياغتها من واقع الأجيال.

عندما عرضَ عليَّ أخي الأستاذ الشيخ أحمد يوسف السيد التقديم لكتابه، لم أتوانى لحظة رغم سفري وانشغالي وضيق الوقت في يومين للقراءة والتقديم؛ لسببين:

١ ـ معرفتي بالأخ أحمد:

فهو قامة فكرية شرعية، وبحَّاثة أصيل، وإعلامي بارع، وذو نبل وسعة صدر، وصاحب محجة، ومشروع علمي واضح، أسهم في تكوين ذلك بعد توفيق الله تفرغه الطويل لهذه الاهتمامات العلمية، وبالأخص منها (حديث الشبهات) الذي به عُرف، وصار منارة تتوجه إليه وسائل الإعلام عند الحاجة لمناقشة المستجدات من الشبهات وكيفية الرد عليها. ثم إن أخي الأستاذ أحمد متفنن في معرفة دهاليز الشبهات، وطرق الرد عليها، فلا غرو أن تنصت له الأجيال، وهو يحسن الخطاب، ويبتعد عن اللجج وضيق الانفعال وسوء المقال.

٢ ـ مشروعه الفكري الشبابي:

هنا يمكن القول بتقاطع الفكر والاهتمام مع أخي الأستاذ الشيخ أحمد؛ حيث إن هذا الموضوع بات جزءاً أساسياً من محور اهتماماتي العلمية، ومن توافق القَدَر أنني أكتب هذه المقدمة وأنا أُعد كتابي المطوّل (أقنعني) وهو يتحدث عن مسائل تشغل العقل المسلم، وجلّ مباحثه مما عني بطرحه الأستاذ أحمد.

ولعل من المناسب الآن طرح وجهة نظري حول ما في الكتاب من نظرات وملاحظات.

أما النظرات: فإنَّ سَبر وتفكيك فكر الشباب المعاصر تجاه القضايا المشككة الداعمة للإلحاد والنيل من أحكام الشريعة من الأهمية بمكان؛ حتى يتم فهم منظومة التفكير لدى هؤلاء المتشككين، ومعرفة المنهجيات والآليات للرد عليهم. وفي هذه النقطة استرسل قلم المؤلّف رعاه الله، وأحسن الترتيب والتبويب، ووفُق في ذكر أوجه الخلل ومواطن العلل، ويعتبر هذا القسم الذي حوى نصف الكتاب تقريباً بتفصيلاته وتفريعاته خلاصة ثرية، أشبه ما تكون ببحث ميداني عني برصده وكشفه بعد استقراء ولقاء جمعي مع أطياف متعددة من الشباب والبنات، مما يعطي دلالة كافية ومقنعة عن نتائج ما وصل إليه.

أما الملاحظات: فالأساسية منها واحدة، وهي ما لم يسترسل قلم المؤلف في عرضها، هل تكتيكاً أو حسب ما تيسر وقت النظر فيه؟، ربما!.

والملاحظة الوحيدة التي أرى التركيز عليها دون غيرها مما يكون من قبيل النقاش، أو منطقة العفو، هي ما يتعلق بثلث الكتاب الأخير الخاص بالتطبيقات. إذ التزم المؤلف وفقه الله المنهج (العرْضي)، والأصل في تقديري هو المنهج (التحليلي).

فموضوعات كحد الرجم، وعقوبة المرتد، ومساحة الحرية، تحتاج لبعض التوسع، أو المزيد من الإحالات على بحوث ودراسات مستقلة ومتينة في ذات الموضوع، وكنت سأقدِّر لو أن المؤلف رغب في ذكر أهم الشبهات وأهم الأجوبة؛ لكنني لما رأيت حجم الكتاب، وحجم الجهد والجمع الذي فيه أغراني هذا لمطالبة المؤلف ـ وهو قادر بعون الله ـ على مزيد تحرير لمناقشة الشبهات في القسم التطبيقي، وبخاصة ما يتعلق بالجانب العلمي والفيزيائي ـ بقدر ـ.

وبعد؛ فإن هذه الكلمات التي أدونها في الصفحات الأولى لهذا الكتاب الحفيل ما هي إلا مشاركة محب لجهد وعطاء أخي الأستاذ الشيخ أحمد يوسف السيد، وما تقديمي

أو تعليقي هذا سوى بيان أفصح فيه عن احتفائي بهذا النهج والمنهج، وإلا فما أظن أن تقديمي يقدم أو يؤخر شيئاً، إلا ما أراده الله، ولعل منه دعوتي المتواضعة والصادقة على حثِّ القراء الخطى لمتابعة هذا السِّفر المبارك الذي يملأ العقول وعياً، والنفوس هدىً.

والحمد لله الذي بنعمته وهدايته تتم الصالحات.

وكتبه

د. علي بن حمزة العُمري

لندن: صفر الخير ١٤٣٧هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

احتلّت الحروب موقعاً بارزاً في التاريخ الإنساني، واقتطعت حصةً كبيرة من جسده، وهي تكشف جزءاً من الطبيعة البشرية وما فيها من قيم القوة والقسوة، ولئن كانت بعض الحروب بل أكثرها تعبر عن تفاهة الإنسان ونزعة الظلم المغروزة فيه، إلا أن بعضها يمكن اعتباره ضرورةً عادلة.

وإذا سعينا في تحليل ظاهرة الحرب، فيمكن ملاحظة أنها تقوم على مرتكزين أساسيين: الهجوم والدفاع، ومن ثمّ احتاج الإنسان إلى آلاتٍ للحرب في كلتا الحالتين؛ فاتخذ للهجوم آلات، وللدفاع أخرى، فَصنع السيوف والرماح والنبال، وأعدَّ للدفاع: **السابغات**.

ولسنا ندرك بدقة متى استعمل الإنسان الحديد كوقاية له في الحرب؛ إلا أنه قبل وقت نبي الله داود عليه السلام لم تكن هذه الأدوات الوقائية على هيئة مناسبة لطبيعة الحرب وما فيها من كر وفر، فإن الله سبحانه وتعالى قد كشف لنا في القرآن عن نعمته علينا، بتعليم نبيه داود عليه السلام هذه الصنعة، فقال: ﴿وَعَلَّمْنَٰهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ لِتُحْصِنَكُم مِّنۢ بَأْسِكُمْ فَهَلْ أَنتُمْ شَٰكِرُونَ ۝٨٠﴾ [الأنبياء: ٨٠] والمقصود باللبوس هنا: الدروع السابغات،

والهدف منها هو التحصين من البأس؛ أي: الحرب. وفي سورة سبأ نجد أمْرَ الله لداود ﷺ بأن يُتقِن عمل السابغات، فقال له سبحانه: ﴿أَنِ ٱعْمَلْ سَٰبِغَٰتٍ وَقَدِّرْ فِى ٱلسَّرْدِ﴾ [سبأ: ١١] وقد تكلم المفسرون في معنى هذه الآية، وذكروا فيها أقوالاً، تعود إجمالاً إلى طريقة عمل حلقات الدرع أو مسامير تلك الحلقات بشكل يؤدي إلى تماسك الدرع وعدم وجود ثغرة فيه، وأن تكون الدروع مناسبة لحاجة الناس في الوقاية والحماية والخفة.

وإذا استرسلنا في الحديث عن الصراع الإنساني فسنجد أنَّه لا يقتصر على القتال بالسيوف والرماح والأسلحة الناريّة، فثمّة ساحات أخرى للصراع، أدواتها الأقلام والألسنة، وأهدافها الانتصار بالحجة على المخالف إن كانت حرباً شريفة، أو تدمير قِيَمه وعقائده وسُمعتِه بالتشويه والافتراء إن كانت حرباً غير نزيهة.

وحين نطوي مراحل تاريخية طويلة، لنقف عند صفحة من أهم صفحات التاريخ كله، صفحة انطلاقة أعظم ناموس طرق الأرض؛ بعثة النبي محمد ﷺ، فسنجد أن أعداءه قد اتخذوا ضدّه الحربين: الكلاميّة والحسّيّة، وسلَك هو في سبيل صد عدوانهم حرب الحجة والبيان، وحرب السيف والرمح، وقد أمره الله سبحانه وتعالى في أول الأمر أن يجاهدهم بالقرآن جهاداً كبيراً، فقال تعالى: ﴿فَلَا تُطِعِ ٱلْكَٰفِرِينَ وَجَٰهِدْهُم

بِهِۦ جِهَادًا كَبِيرًا ﴿٥٢﴾﴾ [الفرقان: ٥٢] به؛ أي: بالقرآن، وتولّى الله ذو العَظَمة بنفسه الردّ على المشركين وأهلِ الكتاب فيما أثاروه ضد نبيه ﷺ فقال: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ﴿٣٣﴾﴾ [الفرقان: ٣٣] وردّ رسولُ الله عليهم وجادلهم.

واجتهد علماء المسلمين عند كل حرب كلامية موجهة إلى الإسلام ومبانيه في مجادلة مثيريها، ونقد أدلتهم، وبيان دلائل الحق، وبراهينه، بالعقل، والنقل، فأظهروا بطلانها، وقوّضوا بنيانها، وأقاموا البراهين على صحة دين الإسلام، وجماله، وصلاحيته لكل الأزمان.

ولا زالت الشبهات تثار ضد القرآن ورسول الإسلام وشريعة الله، ولا تُخطئ عين المتابع ـ اليوم ـ اغتلامَ البحر في الأفق، وتلبُّدَ سمائه بغيوم قاتمة، وهياجه بموجات تشكيكية عالية، امتد أثرها إلى السفن في مراسيها، فاضطرب بعضها، وتطأمنت أخرى فازدادت رسوّاً وسكوناً، بينما انفلتت حبال البعض الآخر فابتلعها اليمّ غيرَ ظالم.

وما هذه الموجات إلا مَدٌّ جديد من الحروب الكلامية التي من اتقاها **بالسابغات** نجا، ومن لم يُحكم نسج دروعه فأصابه سهم منها فأنْفَذَ فهو الملام.

والذي أريده من كل ما سبق أن يكون مدخلاً لبيان

هدفي من الكتاب، ألا وهو المساهمة في نسج دروع فكرية حصينة؛ يسهل حملها، وتكون وقاية بإذن الله من الموجة التشكيكية المعاصرة الموجهة ضد الإسلام وثوابته.

وسأجتهد في هذا الكتاب للإجابة عن الأسئلة التالية:

ما الأسباب التي أدت إلى إلحاد بعض الشباب في مجتمعنا المحلي، أو إلى إنكارهم بعض الثوابت الشرعية وإن ظلوا متمسكين بأصل الإسلام؟ وهل للخطاب الديني دور في ذلك؟

وما معالم الموجة التشكيكية المعاصرة وسماتُها؟ وما طبيعة التأثر بها؟

وهل الأسئلة التي تُشكِّلها هذه الموجة محدودة؟ أم أنها لا تُحصَر؟

وما أهم تلك الأسئلة؟ وكيف نجيب عنها؟

وما سبل وقاية الجيل الصاعد من سلبيات هذه الموجة دون أن نغلق عليهم أو أن نسلبهم الرؤية والتفكير؟

وهل يمكن إعطاؤهم أدوات منهجية يتعاملون بها مع ما يطرأ عليهم من أفكار مخالفة للإسلام؟

وكيف نحاور المتأثرين ببعض هذه الإشكالات؟

وقد حرصت على إبراز مراجع مهمة في أغلب الأبواب للاستزادة ومضاعفة الفائدة.

وأصل مادة هذا الكتاب دورات قدمتُها بعنوان «كيف نتعامل مع الشبهات الفكرية المعاصرة» مع زيادات وتنقيحات وصياغة جديدة.

أحمد يوسف السيد

المدينة النبوية

١/ ١/ ١٤٣٧هـ

بريد الكتروني: alsaiyd998@gmail.com

معالم الموجة التشكيكية المعاصرة وسماتها وطبيعة التأثر بها

حين يستخرج الأطباء لقاحاً للمناعة من داء معين، فإن هذا الاستخراج مسبوق بخطوات في تحديد طبيعة الداء وحقيقته وأسبابه، وهكذا في الأمور الفكرية وفي الظواهر الاجتماعية، لا يحسن علاج أي مشكلة ما لم يكن المعالج على دراية بحقيقتها وطبيعتها وأسبابها، ومع أن القصد الأكبر في هذا الكتاب: بيان منهجية الوقاية والمعالجة من الشبهات الفكرية، وعرض أبرز التساؤلات والإشكالات والإجابة عنها، إلا أنه يحسن في البداية وصف الموجة التشكيكية المعاصرة، وبيان سِماتها ثم أسباب التأثر السلبي بها، وبعد ذلك نَلِج إلى المقصود بإذن الله:

معالم الموجة التشكيكة المعاصرة وسماتها:

أولاً: هذه الموجة في غالبها هدمية لا بنائية، فوضوية لا منهجيّة؛ تثير الإشكالات، وتُبرِز الاعتراضات، ثم لا تقدم رؤية أو فكرة بديلة متماسكة، ويظهر هذا في صور واقعية متعددة:

منها: أن المتابع للطرح الإلحادي يجد في كثير منه البعدَ عن تقرير الفكرة الإلحادية الأساسية، وهي نفي وجود الخالق، وإنما تجد أكثر اهتمامهم بنقد الدين ـ وخاصة الإسلام ـ، مع وجود الثغرات الكبرى في صميم الفكرة الإلحادية ذاتها، ولكنهم يُعرضون عنها، ولا ينشغلون بالإجابة عن الأسئلة الحقيقية التي تواجه اعتقادهم، وإنما ترتفع أصواتهم استهزاء بحديث بول البعير، وخبر سِنّ عائشة عند الزواج، وإذا ارتقوا قليلاً تحدثوا عن عقوبة الردة، وحد الرجم، وهذا يُبرز سمة الفوضى والهدم، في مقابل الانتظام والبناء.

وتبرز في ذهني الآن صورة ريتشارد دوكنز ـ كبير المُلحدين ـ وهو يسأل «مهدي حسن» في لقاء عرض على قناة الجزيرة، ـ وهو مرفوع على الشبكة ـ: إنْ كان يؤمن بأن محمداً ﷺ قد صعد إلى السماء بفرس له أجنحة؟ وأثارت طريقة عرضه التهكمية للسؤال إعجاب جمهوره فصفقوا له(١)، بينما هو نفسه حين سئل في برنامج آخر عن شيء متعلق بأصل فكرته الإلحادية، وهو أصل نشأة الحياة كان رده مخيباً لأمل الملحد ومُظهراً ضعفه، فقد ذكر أنه ربما في وقت ما، وفي مكان ما في الكون، تطورت حضارة بالطريقة الداروينية

(١) على هذا الرابط: https: //www.youtube.com/watch?v=qk8Jmtjnz8I

على الأرجح، وصممت شكلاً من أشكال الحياة، وربما بذروه في كوننا![1].

وكذلك حين تحدث مع الفيزيائي الملحد ستيفن واينبرج عن تفسير نشأة الكون على قوانين دقيقة، عرض عليه احتمال أن يكون ذلك بسبب وجود أكوان متعددة نشأ كوننا عنها، فرد عليه واينبرج بأن ذلك يتطلب أن يكون عدد الأكون الأخرى ١٠ مرفوعاً إلى ١٢٠، ثم قال: وفي الحقيقة فهذا شيء مُزعج[2].

وهكذا ترى أن القضايا الكبرى عند أصحاب الفكر الإلحادي مشوشة، غير قائمة على بنيان، وبدل أن يقيموا الدلائل على صحة فكرتهم، صاروا يتوجهون إلى الأديان بالطعن والهدم.

ومن الصور أيضاً للطرح الهدمي غير المنهجي: مشروع د. عدنان إبراهيم، وهو من أكثر المشاريع تأثيراً في السنوات الأخيرة، عبر المقاطع التي تنشر خطبه وآراءه، وهو ـ وإن استفاد منه بعض الناس إيمانيّاً أو معرفيّاً ـ إلا أنه لا يقدم رؤية معرفية بنائية متماسكة بقدر الاضطراب المنهجي الذي

---

(١) يوجد روابط كثيرة لهذا الكلام منها:
https: //www.youtube.com/watch?v=EMEZLEOCO08

(٢) يوجد روابط كثيرة للقاء، منها هذا:
https: //www.youtube.com/watch?v=deM1zfy0v0g

يمارسه ومن ثم ينتقل إلى جمهوره، فالمتابع له لا يخرج بموقف واضح تجاه عدد من القضايا الشرعية المهمة التي أكثر الحديث عنها؛ كالموقف من السُّنَّة، فتارة يجد منه تعظيماً لأصح الكتب في هذا المجال: صحيح البخاري، إذا كان ذلك في سياق استدلاله بحديث منه على قضية يؤيدها، ثم يجده في مقام آخر، وفي حديث من الصحيح نفسه، يَنْزِل بالكتاب وصاحبه إلى الحضيض إذا كان مما لا يؤيده، ويستعمل في ذلك ألفاظاً قاسية للتعبير عن الاستنكار والاستبشاع والاستفظاع، حتى أنه ليُخيّل لك أن البخاري إنما كان بائع حلوى، أو سائس خيول، لا عالماً جهبذاً قل في التاريخ نظيره.

وكثيراً ما يكتسب المتابع له جُرأة على الثوابت والـمُسلّمات دون مفاتيح منهجية، ودون اعتبارات فقه الخلاف وأدبه، فيتعامل أحدهم مع النصوص بناء على بوابته المعرفية والفكرية ـ التي يظنها العقلَ الصريح ـ؛ فيُدخل من النصوص ما ناسب فهمه، ويرد منها ما لا يناسبه.

ولم يكن دافعي إلى هذا الكلام محاربة التجديد، ولا مُنطلقي فيه الرضى بالواقع العلمي الذي نعيشه، وإنما هو رفض التجديد الذي ينبني على الاضطراب المنهجي، وعلى الثورة الهدمية النقضية لا على الرؤية البنائية، أو النقد المنهجي العادل، إذْ إنَّ هذه الفوضى لن تكون مخرجاً لما

نحن فيه من تأخر في مجالات العلم والتفكير والمعرفة، بل إنها تكرس هذا التأخر وتزيده تعقيداً.

وقد وقفت على حالات ترك أصحابها الإسلام، مصرحين بأن أول خطوة في انحدارهم ذلك كانت: متابعة عدنان إبراهيم، ثم الانحدار إلى «شحرور»[1]، ثم السقوط إلى المذهب الربوبي أو الإلحاد؛ ولا أظن أن هذه النتيجة هي ما نسعى إليه من تجديد!.

ثانياً: هذه الموجة مُحمَّلة بالأسئلة المفتوحة دون حدود؛ ولا يوجد سؤال يُمكن أن يُستبعد منها، سواء ما كان منها متعلقاً بالله سبحانه، أو بأفعاله، أو بالتشريعات الإسلامية، أو بالأنبياء، أو بالقضايا الفلسفية في أزلية الكون أو حدوثه، ونحو ذلك، وهذا يستدعي استعداداً نفسيّاً ومعرفيّاً من المتخصصين للتعامل مع هذه الأسئلة.

ثالثاً: تحمل الموجة التشكيكة المعاصرة شعارات عامة ذات بريق وجاذبية، ولكنها غير محددة المعالم، وغير منسوجة نسجاً منهجيّاً علميّاً يقي صاحبه من الفوضى أو التناقض، ومن أبرز هذه الشعارات: (تحرير العقل، نقد الموروث، رفض الوصاية، الحرية) ونحوها، وهذه الشعارات ليست باطلاً محضاً، وإنما تحتاج إلى بيان

(١) أحد رموز منكري السُّنَّة ومحرفي القرآن.

الإجمال الذي فيها، وفرز المقاصد الخاطئة التي يدعو إليها المشككون في الإسلام وثوابته عن طريقها، وتمييز المعاني الصحيحة عن تلكم المقاصد الفاسدة؛ حتى لا تتحكم الأهواء في تطبيقها على الواقع، فعلى سبيل المثال هناك من يُنكر السُّنَّة كلها تحت دعوى (نقد الموروث)! وهذا استعمال فاسد نتيجة الشعارات الفضفاضة والتحكم في تنزيلها.

رابعاً: التأثر بهذه الموجة في مجتمعنا المحلي يأخذ حالة بين الخفاء والعلن، وهي إلى الخفاء أقرب(١)، ولذلك فإن قياس حجم الشريحة المتأثرة بهذه الموجة فيه صعوبة، وفي نفس الوقت فإن حالة الخفاء هذه تعتبر أمراً مقلقاً للآباء والأمهات والمربين.

خامساً: الميدان الأكبر لبث شبهات هذه الموجة، ولاستقبالها والتأثر بها هو شبكات التواصل الاجتماعي - حتى هذه اللحظة -، وهذا يعطي الموجة بعداً توسعياً كبيراً غير خاضع للموانع الجَمعيّة المفترضة، وأقصد بالموانع الجمعية المفترضة (المسجد، المدرسة، الأسرة)، فيمكن أن يتأثر بهذه الموجة من يرتاد المساجد، ويمكن أن يتأثر بها من عاش في كنف أبوين صالحين، وقد لاحظت ذلك من خلال

---

(١) على الأقل إلى وقت كتابة هذه الأسطر مع إمكانية تغير الحالة بحسب تغير الظروف والمعطيات والمؤثرات.

نقاش عدد من المتأثرين بها، منهم امرأة اتصلت تذكر أنها تَكْفُر بالإسلام صراحة وبدأت تناقش بعض القضايا، ثم قطعت اتصالها فجأة، وبعد أن أكملت اعتذرت بأن أباها (مطوّع)(١) فخشِيَت أن يسمع كلامها فقطعت الاتصال!.

سادساً: خطورة هذه الموجة أنها موجهة ضدِّ أصلِ الإسلام وثوابت الشريعة المتفق عليها، بخلاف ما لو كانت الإشكالات موجهة ضد إحدى المدارس الشرعية ـ مثلاً ـ، أو ضد عالم من علماء المسلمين، دون المساس بأصول الإسلام وثوابته لكان الأمر أهون بكثير مما هو عليه الان، ووجه الخطورة يظهر إن نظرنا إلى المتأثرين بها؛ فحين يفقد أحدهم أصل الإسلام فذلك كفر يؤدي إلى النار، كما أنّ خسارة الثوابت الشرعية تضييعٌ للهوية وانحرافٌ للبوصلة وانحلالٌ من التكاليف، بل إنّ إنكار بعض الثوابت كفر، وكل هذا يجعل الأمر في مستوى لا يحتمل التغافل والتجاهل والتهوين.

وسأشرح في الموضوع السادس والسابع من هذا الكتاب أبرز الشبهات التي تتضمنها هذه الموجة؛ كي ندرك خطورتها بصورة تفصيليّة.

سابعاً: مما يزيد من خطورة هذه الموجة، أن أغلب

(١) كلمة مرادفة لـ(متدين).

المتأثرين بها هم شريحة الشباب ذكوراً وإناثاً؛ ومعنى ذلك أن تكامل ظهور الآثار السلبية سيكون في المستقبل القريب حين يصل هؤلاء الشباب إلى مرحلة العطاء والعمل والتربية والإرشاد ـ ما لم يحصل تدارك واعٍ على المستوى الذي تتطلبه المرحلة ـ.

ثامناً: ينقسم المتأثرون بموجة الشبهات المعاصرة إلى قسمين:

الأول: العابثون الفوضويون الباحثون عن أهوائهم الشخصية في ثنايا هذه الشبهات، وهم كثير.

الثاني: الذين تأثروا بالشبهات تأثراً فكريّاً حقيقيّاً أدى إلى تبنّيهم لأفكار جديدة فيها مخالفات شرعية.

وهذا يدفعنا إلى عدم تعميم الأحكام، وإلى الكف عن إطلاق التهم العامة، وعدم اختزال الظاهرة في صورة مجتزأة، وإلى البحث عن سبل متنوعة للعلاج بما يتناسب مع اختلاف الحالات.

تاسعاً: تختلف مرادات مثيري موجة الشبهات المعاصرة، فبعضهم يقصد صرف الناس عن الإسلام، وإخراجهم منه، بل وعن الأديان كلها، وهذا يمثله الملحدون الجدد، والربوبيون، والمستفيدون سياسيّاً من ضياع قوة المسلمين وتفتت كيانهم.

والبعض الآخر من مثيري الشبهات لا يريد هدم الإسلام ولا تقويض بنيانه، بل ربما يثيرها بمقصد حسن في نفسه، ألا وهو تحسين صورة الإسلام، وإظهاره بما يوافق النَّفَس العصري، وقد يؤدي به تحقيق هذا الغرض إلى إنكار بعض الثوابت الشرعية، أو تأويلها بما يخفف من إثارة حفيظة غير المسلمين. وأقصد **بالثوابت الشرعية**: الأحكام والأخبار التي اتفق أهل السُّنَّة والجماعة على الأخذ بها، مثل اعتبار السُّنَّة مصدراً تشريعيّاً للأحكام والأخبار الدينية، ومثل الحدود الشرعية.

عاشراً: هذه الموجة تتشكل من مجموعة من الاعتراضات على وجود الله وكماله وعلى النبوة والشريعة، وفي الغالب تجد أن الأسئلة ذاتها تتكرر على ألسنة المتأثرين بها على اختلاف أعمارهم وبلدانهم، ولم يكن ذلك نتيجة تفكير واستنتاج عقلي اكتشفوا به هذه الأسئلة والاعتراضات، وإنما لتداول المعلومات في فضاء الشبكة التي قرَّبت البعيد وجعلت العالم مجتمعاً على طاولة واحدة، وسأذكر في ثنايا الكتاب طائفة من أبرز هذه الأسئلة والاعتراضات التي تتضمَّنها الموجة، وهناك كتب متعددة اعتنت ببيان أبرز الإشكالات بوجه عام أو في أبواب معينة، منها موسوعة بيان الإسلام، وكتاب تنزيه القرآن الكريم عن دعاوى الطاعنين، ومن أفضلها في نظري رسالة الدكتوراه

لسلطان العميري بعنوان «ظاهرة نقد الدين في الفلسفة الحديثة».

وأختم السمات بالإشارة إلى مرجع يفيد في وصف الإلحاد الجديد ألا وهو كتاب: ميليشيا الإلحاد لعبد الله العجيري.

الخير المنطوي ضمن موجة الشبهات الفكرية المعاصرة

لا أحب أن أكون متشائماً مهما كان الواقع مليئاً بالتحديات، والله سبحانه لا يخلق شرّاً محضاً، وحين نتَلَمّس جوانب هذه الموجة ونكشف خباياها نتفاءل بخير يمكن أن يحصل بسببها! ولكن حصول هذا الخير مشروطٌ بأمر مهم سأذكره بعد بيان وجوه هذا الخير:

أولاً: قد تؤدي هذه الموجة إلى ردة فعل عكسية عند كثير ممن تأثر بها أو من يشعر بخطورتها، وردة الفعل هذه هي (إعادة أخذ الإسلام بيقين لا بتقليد)، وفي الحقيقة فإنه لا شيء أنفع للإسلام من أن يكون أهله على يقين تام بصحته وعلى تذوق مستمر لحلاوته. وربما يكون في طريق هذه النتيجة الجميلة مرحلةُ فتنة يسقط فيها أقوام، وينهض آخرون.

وإذا استظهرنا حالة إيمان الصحابة ﵃ فإنهم قبْل إسلامهم كانوا قد ذاقوا مرارة الشرك والكفر والحيرة والغفلة وكانوا في جاهلية، ثم أذِن الله بهدايتهم حين أشرق نور الإسلام ببعثة محمد ﷺ، فتطلبوا حقيقة الدعوة فوجدوا أنها

نبوة صادقة، وصراط مستقيم، ونور مبين، فتمسكوا به أشد التمسّك، وثبتوا عليه أعظم الثبات مع شدة الأذى، ثم أوصلوا للبشرية هذا النور، وصبروا على الشدائد، وتجاوزوا الصعاب، وكان ذلك كله من ثمرات أخذهم الإسلام بيقين لا بتقليد.

ثانياً: بث روح البحث والحوار والمناظرة.

ثالثاً: استنهاض الهمم الميّتة.

إن كثيراً من حَمَلة العلم الشرعي لم يحققوا الآمال المرجوة منهم في مجال بث العلم، والدفاع عن الإسلام، والدعوة إليه، غير أنّ مما يرجى تحققه فيهم حين يرون رياح الشك تعصف من حولهم أن تنبعث فيهم جذوة الغيرة على الإسلام، فتستنهض منهم العزائم والهمم، وهذا الأمر ـ وحده ـ لو تحقق فإنه خير كبير.

رابعاً: مراجعة الدعاة أنفسهم من جهة أساليبهم في تبليغ الدعوة.

وسيأتي ـ بإذن الله ـ شيء من التفصيل في ذلك عند الحديث عن: سمات الخطاب الدعوي المؤثر في الساحة الفكرية المعاصرة.

وما مضى ذكره من جوانب الخير المنطوي ضمن الموجه التشكيكية المعاصرة مشروط بالاجتهاد من حاملي

العلم والإيمان في نشر براهين الحق بأفضل طريق، وأمَّا إن أعرضوا عن هذا التحدي، أو هوَّنوا من شأنه ولم يقوموا بما تستحقه هذه الموجة من معالجة واعية متميزة، فأخشى أن نستيقظ جميعاً على كارثة تبقى آثارها السيئة زمناً طويلاً.

أسباب التأثر السلبي
بالشبهات الفكرية المعاصرة

يميل كثير من الناس عند تحليلهم لمشكلة أو ظاهرة اجتماعية إلى اختزال أسبابها، والحكمِ عليها بناءً على ما يمليه طرف الذهن وحديث المجالس، وحين يُطرح سؤال: لماذا يلحد بعض شبابنا؟ أو ينكرون السُّنَّة؟ تجد البعض يختصر أسباب المشكلة في سبب واحد أو اثنين، وهذا غير صحيح، فهي مشكلة معقدة مبنية على مجموعة من الأسباب متداخلة فيما بينها، ولذا؛ فقد حاولت جمْعَ ما استبان لي ـ بعد التأمل ـ من الأسباب لهذه المشكلة، ثم ضممت النظير إلى نظيره منها، وصنفتُها تحت أنواعٍ من المؤثرات يندرج تحت كل نوع عدد من الأسباب:

النوع الأول: مؤثرات خارجية، وسأذكر منها خمسة مؤثرات:

١ ـ شبكات التواصل الاجتماعي:

لا يخفى على أحد ما في شبكات التواصل من جوانب الخير والمعرفة والتكافل، غير أنها في الوقت ذاته تعد أكبر

عاملٍ في تسريع تداول الشبهات والإشكالات، وساهمت في بناء الجسور بين مصادر الإشكالات القديمة وبين الشريحة القابلة للتأثر، كما أنها يسّرت لأصحاب الشبهات بث شبهاتهم دون إجراءات وتعقيدات، ومنحت لطالبي الشهرة فرصة لأن يبحثوا عنها في المخالَفة والشذوذ، على قاعدة: (خالِفْ تُعرَف)، وكونهُا توصِل الشبهات إلى المتابعين دون استئذان فهذا مكمن آخر لخطرها.

٢ ـ الأفلام والروايات:

قلَّ أن تجد في الإعلام المرئي أو الكتب المقروءة ما يتمتع بجاذبية كبيرة للشباب من الجنسين مثل الأفلام والروايات، مما يوسع من الشريحة المتأثرة بها، وتكمن إشكالية كثيرٍ منها في التأثير غير المباشر، وذلك عن طريق نقل الثقافة الأجنبية بما فيها من صواب وخطأ، وخير وشر، دون تمييز لما يتعارض منها مع قيم الإسلام.

٣ ـ التواصل والاحتكاك المباشر بالثقافات الأجنبية عن طريق الدراسة ونحوها:

والإشكال الأبرز هنا أن الشاب المسلم يجلس على مقعد التعلم والتلقي من معلمين غير مسلمين، وفيهم من هو مهتم بنشر بعض الأفكار الإلحادية، وقد تأثر بعض الطلاب بذلك حتى من أصحاب الدراسات العليا، ولو كان الشاب

قبل ذهابه إلى الدراسة هناك على مستوىً عالٍ من الإيمان واليقين، وكان يملك قدراً لا بأس به من التأصيل الشرعي والأدوات المعرفية التي يقيّم بها المعلومات الجديدة ويخضعها للنقد العلمي، لكان الأمر أهون من ذهابه وهو عريٌّ عن ذلك كله.

٤ ـ انتشار الشهوات المحرمة:

نحن نعيش مرحلة استثنائية مخيفة في انفجار وسائل الإغراء الجنسي، فهل هناك علاقة بين انتشار الشهوات المحرمة وبين قابلية التأثر بالشبهات؟

الإشكال في طبيعة الشهوات المعاصرة أنها متشعبة ومتسلسلة، ويدعو أوَّلُها إلى آخرها، ويُمكن أن تستقطب كل اهتمام الشاب وعواطفه وتفكيره إليها، وهذا كله قد يؤدي ببعض المتعلقين بها إلى أن يستثقلوا التكاليف الشرعية، ثم إلى أن يبحثوا عن قطع ما ينغص عليهم كمال الاستمتاع بهذه الشهوات وهو تأنيب الضمير من ممارسة الحرام، ومن طُرُق ذلك الخروج من الدين أو إنكار الجزاء والحساب.

ربما لا يكون التسلسل السابق هو الأكثر من ناحية الواقع، ولكنه خطير وغير بعيد.

وهناك وجه آخر: ألا وهو أن الإكثار من الذنوب، وعدم التوبة منها يؤدي إلى تكوّن (الرّان) الذي إذا تكاثر على

القلب حَجَبَه عن البصر بالحق، كما قال الله سبحانه: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ ﴿١٤﴾﴾ [المطففين: ١٤]، وإذا كثرت الحواجب على القلب فإن نور الإيمان يخفت، فيصبح قابلاً للتأثر بأدنى شبهة أو تشكيك، وفي الحديث الصحيح الذي أخرجه الترمذي وغيره عن أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ، قال: «**إن العبد إذا أخطأ خطيئة نكتت في قلبه نكتة سوداء فإذا هو نزع واستغفر وتاب سقل قلبه، وإن عاد زيد فيها حتى تعلوَ قلبه، وهو الران الذي ذكر الله:** ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ ﴿١٤﴾﴾ [المطففين: ١٤]». قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح[(١)].

وهذه المعاني الغيبية وأمثالها مما ورد في الشرع يجب ألا نغفل عنها في تحليل أي مشكلة متعلقة بالبعد عن الدين.

٥ ـ التقدم المادي للعالم الغربي وتأثير الثقافة الغربية:

الكاتبة الألمانية الشهيرة زيجريد هونكه صاحبة كتاب «شمس الله تشرق على الغرب» الذي صدر عام ١٩٦٠م ميلادي، كتبت أيضاً: (الله ليس كذلك) وهو كتاب تدافع فيه عن المسلمين والحضارة الإسلامية والتاريخ الإسلامي، وقد نَقَلَتْ فيه نصّاً طريفاً ومهماً في الوقت ذاته، يتحدث عن موقف مشابه تماماً لما يعيشه كثير من المسلمين من انبهار

---

(١) سنن الترمذي (٣٣٣٤).

بالحضارة الغربية اليوم، ولكن بصورة عكسية، فالمتحدث هو أسقف قرطبة (ألقاروا) وقت تفوق الحضارة الإسلامية، وقد راح يجأر بشكواه بكلمات مؤثرة تصور بلواه ـ على حد تعبير المؤلفة ـ[١]، فقال: «إن كثيرين من أبناء ديني يقرؤون أساطير العرب ويتدارسون كتابات المسلمين من الفلاسفة وعلماء الدين، ليس ليدحضوها وإنما ليتقنوا اللغة العربية، ويحسنوا التوسل بها حسب التعبير القويم والذوق السليم، وأين نقع اليوم على النصراني من غير المتخصصين الذي يقرأ التفاسير اللاتينية للإنجيل؟ بل من ذا يدرس منهم حتى الأناجيل الأربعة، والأنبياء ورسائل الرسل؟

واحسرتاه! إن الشبان النصارى جميعهم اليوم، الذين لمعوا وبذّوا أقرانهم بمواهبهم لا يعرفون سوى لغة العرب والأدب العربي، إنهم يتعمقون دراسة المراجع العربية باذلين في قراءتها ودراستها كل ما وسعهم من طاقة، منفقين المبالغ الطائلة في اقتناء الكتب العربية، ويذيعون جهراً في كل مكان أن ذلك الأدب العربي جدير بالإكبار والإعجاب! ولئن حاول أحد إقناعهم بالاحتجاج بكتب النصارى فإنهم يردون باستخفاف، ذاكرين أن تلك الكتب لا تحظى باهتمامهم!

وامصيبتاه! إن النصارى قد نسوا حتى لغتهم الأم، فلا

---

(١) الله ليس كذلك، ص٤٢، دار الشروق.

تكاد تجد اليوم واحداً في الألف يستطيع أن يدبَّج رسالة بسيطة باللاتينية السليمة، بينما العكس من ذلك لا تستطيع إحصاء عدد من يحسن منهم العربية تعبيراً وكتابة وتحبيراً، بل إن منهم من يقرضون الشعر بالعربية، حتى لقد حذقوه وبذّوا في ذلك العرب أنفسهم) انتهى.

لقد سبق أن ذكرتُ في المؤثر الثاني: أنّ الأفلامَ والروايات من وسائل تمرير القيم الغربية بطريقة غير مباشرة إلى مجتمعنا، وليس هذا مؤثراً قويّاً وحده ما لم يكن مصحوباً بانهزام حضاري داخل نفس الـمُسلِم.

لقد أطلق ابن خلدون في مقدمته قاعدة بلغت شهرتها الآفاق، ألا وهي تأثير الغالب على المغلوب، فقال: «ولذلك ترى المغلوب يتشبه أبداً بالغالب في ملبسه ومركبه وسلاحه في اتخاذها وأشكالها، بل في سائر أحواله... حتى إنه إذا كانت أمة تجاور أخرى ولها الغلب عليها فيسري إليهم من هذا التشبه والاقتداء حظ كبير»[١] انتهى باختصار.

ومن الكتابات اللطيفة في هذا الباب كتاب «ينبوع الغواية الفكرية» لعبد الله العجيري، وقد قرر في مقدمة الكتاب أن كثيراً من الانحرافات الفكرية في هذا الزمان عائدة إلى مركب من أمرين:

---

(١) (١/ ٢٨٣).

(هيمنة النموذج الثقافي الأجنبي.

مع ضعف التسليم لله ورسوله ﷺ)[1].

ثم قال: «وإذا تأملت في كثير من (الموضات الفكرية) التي عصفت بالأمة المسلمة في تاريخها المعاصر. عرفت أثر هيمنة النماذج الثقافية في تشكيل التصورات والأفكار، وبه يمكنك تفسير كثير من محاولات أسلمة الأفكار الشرقية أو الغربية، ففي زمن هيمنة النموذج الاشتراكي تم تقديم القراءة الاشتراكية للإسلام، وفي زمن هيمنة القيم العسكرية تمت قراءة الإسلام قراءة عسكرية، وفي زمن هيمنة النموذج السياسي الديمقراطي تمت قراءة الإسلام قراءة ديمقراطية، فمن الطبيعي أن يتم قراءة الإسلام قراءة ليبرالية في زمن الهيمنة الليبرالية. ومع هذا الحضور الطاغي في المشهد العالمي للقيم الليبرالية تخلق مزاج ليبرالي عام، وأضحى هذا المزاج كقدر ضغط تتشكل من خلاله ـ بوعي أو بغير وعي ـ كثير من القناعات والتصورات بتبني هذه القيم أو بعضها، وقراءة النص الشرعية من ثَمَّ في ضوء تلك القيم والتصورات، في محاولة لإعادة ترتيب المشهد الإسلامي وفق القيم الليبرالية.

ومع أهمية تفكيك المفاهيم الليبرالية وبيان ما فيها من

---

(١) ينبوع الغواية (ص١٩).

إشكاليات وانحرافات وعدم تواؤم مع كثير من القيم الشرعية، فستظل هذه الجهود محدودة الأثر نتيجة استقواء هذه المفاهيم بالحضارة الغربية الطاغية» انتهى باختصار(١).

وسيأتي بإذن الله في القواعد الوقائية أنّ إعادة ترتيب الأولويات الكبرى في النظر الإنساني من الأمور المهمة في إبطال تأثير هذا السبب. ومن الكتابات المثرية أيضاً في هذا الموضوع، كتاب «سُلطة الثقافة الغالبة» لإبراهيم السكران.

النوع الثاني من المؤثرات: عوامل داخلية:

إن العوامل الخارجية التي تساهم في التأثر بالتشكيكات المعاصرة في الإسلام وثوابته، لا تعمل عملها الحقيقي إلا بوجود محل قابل في الشريحة المستهدفة؛ أي: وجود ثغرات وفجوات في الشريحة الإسلامية المتعرضة للمؤثرات الخارجية السابقة، وسأذكر منها **ستة مؤثرات** فقط(٢):

المؤثر الأول: ضعف اليقين:

لن أطيل كثيراً في التعليق على هذا المؤثر مع أنه من أهم المؤثرات؛ لأني سأتحدث عنه في القواعد الوقائية، غير

(١) ينبوع الغواية (ص٢٣).

(٢) في دورة كيفية التعامل مع الشبهات الفكرية المعاصرة أقدم تسعة مؤثرات داخلية، ولكني آثرت الاختصار هنا بُعداً عن الإملال.

أن الذي أريد أن أقوله هنا أو أثير به التساؤل في عقل القارئ الكريم النقطة التالية:

قضية مثل وجوب الصلاة على وقتها هي من القضايا المتفق على كونها أهم الفرائض العملية بين المسلمين، وهم متفقون كذلك على أن تأخيرها إلى أن يخرج وقتها من عظائم الذنوب، والسؤال هنا: ما تفسير التفريط المشاهد في أداء الصلاة على وقتها من عدد غير قليل من المسلمين؟

أزعم أنَّ ضعف اليقين هو السبب الأكبر في ذلك مع وجود أسباب أخرى أيضاً.

إنَّ كثيراً من المسلمين في عافية من الكفر والإلحاد مع ضعف يقينهم لأنهم لم يُبتَلوا بمن يُشككهم في دينهم، وأما لو تعرضوا لشبهة قوية في أصل الإسلام أو ثوابته فقد لا يصمد إيمانهم أمام ذلك، كما في هذا النص البديع لابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ:

«فعامة الناس اذا أسلموا بعد كفر، أو ولدوا على الإسلام والتزموا شرائعه وكانوا من أهل الطاعة لله ورسوله؛ فهم مسلمون، ومعهم إيمان مجمل، ولكن دخول حقيقة الإيمان إلى قلوبهم إنما يحصل شيئاً فشيئاً، إن أعطاهم الله ذلك، وإلا فكثير من الناس لا يَصِلُون لا إلى اليقين ولا إلى الجهاد، ولو شُكِّكوا لشكوا، ولو أمروا بالجهاد لما جاهدوا،

وليسوا كفاراً ولا منافقين؛ بل ليس عندهم من علم القلب ومعرفته ويقينه ما يدرأ الريب، ولا عندهم من قوة الحب لله ولرسوله ما يقدمونه على الأهل والمال، وهؤلاء إن عوفوا من المحنة وماتوا دخلوا الجنة، وإن ابتلوا بمن يورد عليهم شبهات توجب ريبهم فإن لم ينعم الله عليهم بما يزيل الريب وإلا صاروا مرتابين وانتقلوا إلى نوع من النفاق»[(١)].

المؤثر الثاني: المشاكل النفسية والضغوط الاجتماعية:

أذكر أكثر من حالة جرى بيني وبينها نقاش حول الإيمان بالله سبحانه، وكان سبب وجود الإشكال عند الطرف الآخر بعض الضغوط والابتلاءات التي لم يستطع التخلص منها، وكثيراً ما يكون الضغط النفسي الذي يعاني منه الإنسان سبباً في سخطه على قضاء الله وقدره، ومن ثم قد يجحد وجود الخالق سبحانه، أو يتهم عدله وحكمته، وهذا المؤثر بالطبع ليس خاصّاً بالعصر الحديث، فقد أخبر الله في كتابه الكريم عن أناس ينقلبون على وجوههم بعد عبادتهم إياه بسبب بلوى أصيب بها، فقال سبحانه: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَعۡبُدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ حَرۡفٖۖ فَإِنۡ أَصَابَهُۥ خَيۡرٌ ٱطۡمَأَنَّ بِهِۦۖ وَإِنۡ أَصَابَتۡهُ فِتۡنَةٌ ٱنقَلَبَ عَلَىٰ وَجۡهِهِۦ خَسِرَ ٱلدُّنۡيَا وَٱلۡأٓخِرَةَۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلۡخُسۡرَانُ ٱلۡمُبِينُ ١١﴾ [الحج: ١١] وقد فسّر ابن عباس هذه الآية كما في صحيح

(١) مجموع الفتاوى (٧/ ٢٧٠).

البخاري فقال: «كان الرجل يقدم المدينة؛ فإن ولدت امرأتُه غلاماً، ونتجت خيله، قال: هذا صالح. وإن لم تلد امرأته، ولم تنتج خيله، قال هذا دين سوء!»[1]. وما أجمل تعليق المُفسر المُتقِن، الشيخ ابن سعدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ على هذه الآية؛ حيث قال: «أي: ومن الناس من هو ضعيف الإيمان، لم يدخل الإيمان قلبه، ولم تخالطه بشاشته، بل دخل فيه إما خوفاً، وإما عادة على وجه لا يثبت عند المحن، ﴿فَإِنۡ أَصَابَهُۥ خَيۡرٌ ٱطۡمَأَنَّ بِهِۦ﴾؛ أي: إن استمر رزقه رغداً، ولم يحصل له من المكاره شيء، اطمأن بذلك الخير، لا بإيمانه، فهذا ربما أن الله يعافيه، ولا يقيض له من الفتن ما ينصرف به عن دينه، ﴿وَإِنۡ أَصَابَتۡهُ فِتۡنَةٌ﴾ من حصول مكروه أو زوال محبوب ﴿ٱنقَلَبَ عَلَىٰ وَجۡهِهِۦ﴾؛ أي: ارتد عن دينه، ﴿خَسِرَ ٱلدُّنۡيَا وَٱلۡأٓخِرَةَۚ﴾ أما في الدنيا؛ فإنه لا يحصل له بالردة ما أمَّله الذي جعل الردة رأساً لماله، وعوضاً عما يظن إدراكه، فخاب سعيه، ولم يحصل له إلا ما قسم له، وأما الآخرة فظاهر، حرم الجنة التي عرضها السماوات والأرض، واستحق النار، ﴿ذَٰلِكَ هُوَ ٱلۡخُسۡرَانُ ٱلۡمُبِينُ ١١﴾؛ أي: الواضح البين»[2] انتهى.

---

(١) (٤٧٤٢).

(٢) تيسير الكريم الرحمٰن في تفسير كلام المنان (ص٥٣٥، ٥٣٤).

المؤثر الثالث: ضعف الجانب التعبدي وخاصة أعمال القلوب:

قَلّ أن تجد مسلماً اعتنى بقلبه من الناحية الإيمانية، وراقب مستوى تعلقه بالله وتوكله عليه وحبه له، واجتهد في تخليصه من دواخل الغل والحسد والكبر إلا وهو يعيش لذة إيمانية لا يَعْدلُها شيء، ولا يفكر مجرد تفكير أن يستبدلها بشيء، وأما من افتقد كل ذلك فقد يستهويه أي جاذب آخر.

المؤثر الرابع: ضعف أدوات البحث والتوثيق والمعرفة:

إنَّ شيوع التفكير الناقد عند مجتمع ما، وارتفاع مستوى الأدوات البحثية والعلمية فيه، يجعل من الصعوبة التأثير عليه بأفكار خارجية، والعكس صحيح، وهذا ما نلاحظه في قضية انتشار كثير من الشبهات التي لم تكن الوقاية منها تحتاج لأكثر من تفكيرٍ ناقد، وتدقيقٍ علميّ حتى يبطل تأثيرها. وسيأتي معنا في هذا الكتاب أن من القواعد الوقائية: تكوين العقل الناقد، وتعزيز أدوات البحث العلمي.

المؤثر الخامس: ضعف العلم الشرعي:

عَمِلْتُ استفتاء في دورتين من دورات (كيف نتعامل مع الشبهات الفكرية المعاصرة) عن أسباب انتشار الشبهات، فكان من الإجابات التي حظيت بأكبر عدد من الأصوات: ضعف العلم الشرعي عند الشباب.

ووجه كون ضعف العلم سبباً للتأثر بما قد يطرأ من الشبهات، هو أن التأصيل الشرعي يعطي حامله قاعدة معرفية ومنهجية يستطيع أن يُحاكِم إليها ما يطرأ على ذهنه من معلومات وتحليلات جديدة، وأما من يفتقد هذه القاعدة المعرفية فإن من السهل وقوعه في الاضطراب المنهجي والسقطات المعرفية الكبرى.

المؤثر السادس: الفراغ الوقتي والذهني والروحي:

أذكر حالة لامرأة أصيبت بوسواس عقدي من أشد ما رأيت وسمعت في حياتي، وقد اجتهدتُ في إقناعها بطرق التخلص من الوسواس فلم تستجب ذلك، وأظنها ذهبت إلى طبيب نفسي أيضاً، فلم يغن ذلك شيئاً، فأرشدتُها إلى أعمال علمية ومعرفية تقوم بها تملأ وقتها وذهنها ـ فقد كانت متفرغة تماماً ـ، فكانت النتيجة أفضل وأقرب مما توقعت؛ لقد توقفت أسئلتها التي كانت كالسيل في وقت قياسي جدّاً، ولستُ أبالغ في هذا ولا لي حاجة إلى ذلك، والمراد أن الفراغ الذهني والروحي يجعل الذهن والقلب عرضة لأي شاغل ولو كان سيئاً، وأما من كان وقته ممتلئاً، وذهنه وروحه مشبعة بالعلم والعمل والمعرفة والإيمان فهذا عائق وحاجز أمام كثير من الأفكار المنحرفة، والخواطر المقلقة.

النوع الثالث من المؤثرات في انتشار الشبهات:

وجود جوانب من النقص في طريقة الدعوة والتوجيه والمعالجة الشرعية.

وتظهر جوانب النقص في صور، منها:

١ ـ الفجوة بين (كثير) من المتخصصين الشرعيّين وبين عموم الشباب، وهذه الفجوة تؤدي إلى نقصٍ في تصور الواقع، وتؤدي إلى عزلة شعورية بين الطرفين، والأشد من ذلك أنها تؤدي إلى تعطيل دور القدوات الذي له شأن كبير في الجانب الإصلاحي.

ولك أن تستحضر سيرة النبيّ ﷺ، وقربه من مختلف طبقات المجتمع، وأثر ذلك على النّاس الذين يرون الخُلُق العظيم والحلم والصبر متمثلاً في إنسان يمشي على الأرض؛ فكم لذلك من معنًى حسنٍ وقيمة إيجابيّة في النفوس.

٢ ـ قلة تنويع الأساليب الدعوية بما يتناسب مع مؤثرات الواقع ومستجداته. وقد كان النبي ﷺ يحرص في خطابه على تنويع الأساليب لإيصال المعلومة الشرعية؛ تارة بالسؤال، وأخرى بالرسم، وثالثة بالخطبة البليغة وغير ذلك، مع أن معه ﷺ من نور الوحي، وتأييد الله ما يُغني عن كثير من الأساليب، فالاقتداء به في ذلك ﷺ من الأمور المؤكدة، خاصة في هذا العصر الذي راجت فيه سوق الإعلام، ورَبَا فيه سحر الصورة.

٣ ـ ومن جوانب النَّقص أيضاً: ضيق مساحة الحوار المفتوح، الذي يشعر فيه الشباب بوجود وسيلة آمنة، متسعة الأفق؛ لاستقبال أسئلتهم واستشكالاتهم.

وكم يسرح خيالي إلى حالة حوارية أتمنى رؤيتها في الساحة الدعوية، وتتمثل في صورة ذلك المسرح الممتلئ بالحضور الشبابي، وعلى المنصة محاضر متمكن شرعيّاً وناضج فكريّاً ومتوسع معرفيّاً، يمتلك الأسلوب الإقناعي، والقدرة الحوارية العالية، ويكون المجال مفتوحاً لمداخلات الشباب وأسئلتهم واستشكالاتهم بكل حرية وأريحية، فيُحسِنُ استقبالها، ويُبهر الحضور في الجواب عنها، كما كان يفعل أحمد ديدات، وكما يفعله ذاكر نايك حالياً، فكم من رسالة إيجابية ستُغرَس في نفوس الحاضرين، وكم من أفكار ستُصحَّح، وإشكالات تُزال، ونفوس تصفو، وقلوب تطمئن، ولا أدري هل سيتحقق هذا الحُلم؟ وهل سيكون قريباً؟ وكم هم أولئك الدعاة القادرون على الوقوف في مقام كهذا؟ اللَّهُمَّ أصلح أحوالنا.

٤ ـ ضعف الخطاب الشرعي/العقلي المبرهن. وهذا من أكبر الأسباب. وسأزيده تفصيلاً في الفقرة القادمة التي هي:

سِمات الخطاب الديني المؤثر في الساحة الفكرية المعاصرة:

سأذكر خمس سمات إن توفرت في الخطاب الدعوي فسيكون له أثر كبير بإذن الله في الساحة الفكرية المعاصرة، وقد أطلْتُ نوعاً ما في تفصيل السمة الأولى، ـ لأهميتها ـ وأرجو ألا يقطع التفصيلُ تسلسل السمات في ذهن القارئ؛ فليكن على استحضار لذلك:

السمة الأولى: الاهتمام بالخطاب العقلي:

هناك من يظن خلوّ الأدلة الشرعية (النقلية) من الدلائل العقلية، ومن ثم يُهوِّن من الدليل النقلي في مقابل الدليل العقلي، ويجعل اليقين إنما يتحصل بالدليل العقلي لا بالدليل النقلي، وهذا كله غير صحيح؛ فإنَّ الأدلة الشرعية مليئة بالدلائل العقلية على أصول العقيدة والتوحيد وغيرها.

قال ابن تيمية رحمه الله تعالى: «بل الأمر ما عليه سلف الأمة وأئمتها أهل العلم والإيمان من أن الله عز وجل بيّن من الأدلة العقلية التي يحتاج إليها في العلم بذلك ما لا يقدر أحد من هؤلاء قدره، ونهاية ما يذكرونه جاء القرآن بخلاصته على أحسن وجه»[1].

وقال ابن أبي العزّ الحنفي: «وإذا تأمل الفاضل غاية ما يذكره المتكلمون والفلاسفة من الطرق العقلية وجد الصواب

---

(١) مجموع الفتاوى (٣/ ١٨٤).

منها يعود إلى بعض ما ذكر في القرآن من الطرق العقلية بأوضح عبارة وأوجزها، وفي طرق القرآن من تمام البيان والتحقيق ما لا يوجد عندهم مثله»[1] انتهى.

ومن يقرأ كتاب الله، ويتأمل في سُنَّة نبيه ﷺ، يجد حضوراً ظاهراً للخطاب العقلي فيهما.

فمِن ذلك على سبيل المثال: آيات إثبات البعث في القرآن؛ كقوله سبحانه ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ﴾ [الإسراء: ٩٩]. وقوله: **﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَلَمْ يَعْىَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يُحْۦِىَ ٱلْمَوْتَىٰ ۚ بَلَىٰٓ إِنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٣٣﴾﴾** [الأحقاف: ٣٣]، وهذا في غاية الإقناع العقلي؛ فإن مشركي قريش كانوا يُقرُّون بأنَّ الله خالق السماوات والأرض، فكان الاستدلال عليهم بأن الذي خلق السماوات والأرض من العدم قادر على أن يخلق مثلها، ومن باب أولى أن يخلق ما دونها **﴿لَخَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ ٱلنَّاسِ﴾** [غافر: ٥٧].

ومن الخطاب العقلي في القرآن قوله سبحانه: **﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٣٥﴾﴾** [الطور: ٣٥]، فإن هذا التقسيم يجعل العقل يضرب الاحتمالات بين القسمين المذكورين،

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية (١/ ٧٦).

وحين لا يجد من البراهين ما يعضد أحدهما فإنه سيبحث عن خيار ثالث تبيِّنه الآيات التي تَلَت الآية المذكورة والتي سبقتها، وهو الله ﷻ.

ومن المراجع في الباب: كتاب «بلاغة الاحتجاج العقلي في القرآن الكريم» لزينب الكردي.

وحين ننتقل إلى سُنَّة النبي ﷺ، فسنجد مواقف كان الإقناع العقلي فيها في غاية الجمال والبهاء، والحجة والإقناع، منها ما أخرجه البخاري ومسلم من حديث عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: «جاء رجل من بني فزارة إلى النبي ﷺ فقال: إن امرأتي ولدت غلاماً أسود. فقال النبي ﷺ: «**هل لك إبل؟**» قال: نعم. قال: «**فما ألوانها؟**» قال: حُمر، قال: «**فهل يكون فيها من أورق؟**» قال: إن فيها لوُرْقاً. قال: «**فأنى أتاها ذلك؟**» قال: عسى أن يكون نزعه عرق. قال: «**وهذا عسى أن يكون نزعه عرق**»»[1].

---

(١) صحيح البخاري (٦٨٤٧)، صحيح مسلم (١٥٠٠).

طُرُق مخاطبة العقول

وسائل مخاطبة العقول على أنواع:

ـ منها ما يعود إلى طريقة الخطاب وأسلوبه.

ـ ومنها ما يعود إلى طريقة إبطال أقوال المخالفين.

ـ ومنها ما يعود إلى خطوة مسبقة في تقرير حدود العقل والعلاقة بينه وبين التسليم لله والرسول.

فأما **النوع الأول**، وهو ما يعود إلى طريقة الخطاب، فإن الأساليب التي يُحرَّك بها العقل ويُثار متعددة:

منها: أسلوب السؤال، وقد استعمله النبي ﷺ لإيصال بعض المعلومات، كما في حديث ابن عمر أن النبي ﷺ قال: «**أخبروني عن شجرة تشبه أو كالرجل المسلم لا يتحات ورقها**»[1]، وكقوله ﷺ كما في صحيح مسلم من حديث أبي هريرة: «**أتدرون ما المفلس؟** قالوا: المفلس فينا من لا درهم له ولا متاع! فقال: **إن المفلس من أمتي يأتي يوم القيامة بصلاة وصيام وزكاة، ويأتي قد شتم هذا، وقذف هذا، وأكل**

(١) صحيح البخاري (٤٦٩٨)، صحيح مسلم (٦٤).

مال هذا وسفك دم هذا وضرب هذا؛ فيعطى هذا من حسناته، وهذا من حسناته، فإن فنيت حسناته قبل أن يقضى ما عليه، أخذ من خطاياهم فطرحت عليه؛ ثم طرح في النار»[1].

ومن الأساليب أيضاً: استعمال القياس، وضرب الأمثلة، وسر المثال من جهة العقل هو القياس، ومن الأمثلة العصرية التي يُمكن أن تُضرب في الإجابة عن سؤال: كيف نؤمن بالله سبحانه ونحن لا نراه: (الإلكترون)؛ حيث إنه من الأمور العلمية التي يتعامل معها العلماء كحقيقة موجودة مع عدم رؤيتهم له، وإنما يرون آثاره فقط. فكذلك نحن نؤمن بالله سبحانه وإن لم نره، ولكنّا نرى آثاره.

ومن الأساليب أيضاً: اتباع مهارات الإلقاء والإقناع، وهي من المهارات التي ينبغي على شريحة الدعاة والخطباء إتقانها، وحتى الموهوب ـ منهم ـ في هذا المجال يستفيد من بعض المهارات في برامج الإلقاء ودورات الإقناع.

ومن الأساليب أيضاً في إيصال المعلومة إلى العقول: الاهتمام ببناء المقدمات الـمُسلَّمة وتقريرِها؛ ثم الانطلاق منها إلى النتيجة المطلوب إثباتها، وهذا من أهم الأمور.

مثال ذلك: الانطلاق من مقدمة: (أن القرآن نزل لكل البشر وليس للصحابة خاصة) للوصول إلى نتيجة أننا

---

(١) (٢٥٨١).

مخاطبون بآيات طاعة الرسول والتي لا يمكننا امتثالها إلا باتباع ما صحَّ عنه من أخبار.

هذا كله في **النوع الأول** من طرق مخاطبة العقول، **وأما النوع الثاني** وهو ما يعود إلى طريقة إبطال أقوال المخالفين فيكون بطُرُق:

منها: إبراز التناقضات العقليّة أو المنهجية في خطاب الخصوم.

مثال ذلك: إبراز تناقض مُنكِر السُّنَّة حين يستدل بالسُّنَّة على قوله.

ومنها أيضاً: إبراز اللوازم الفاسدة لأقوال الخصوم.

مثال ذلك: إظهار فساد قول الملحدين واللادينيين المنكرين للبعث والحساب بالسؤال عن مصير الظلمة الذين قتلوا آلاف أو ملايين البشر هل سيُعاقبون بعد موتهم، وهل سيقتص المظلومون منهم؟ فالملحدون لا يعترفون بالبعث فكان من اللوازم الفاسدة لقولهم أنه لا فرق بين الظالم والمظلوم، بل إن حال الظالم أفضل؛ لأنه استمتع بحياته ـ التي يظن أنها لا حياة غيرها ـ بخلاف المظلوم الذي حُرم منها.

وأما النوع الثالث من طرق مخاطبة العقول فهو في الاهتمام بالكلام عن العقل من جهة كونه مصدراً للمعرفة،

وحدود عمله، والعلاقة بينه وبين النقل، وموقفه من الغيبيات، ونحو ذلك، فهذا كله مما يضع العقل في موضعه الصحيح، ويجعله حَسَن الاستيعاب، وحَسَن التقدير.

كانت تلكم جولة في رحاب العقول، ننتقل بعدها إلى سمةٍ أخرى من سمات الخطاب الدعوي المؤثر، وهي:

ثانياً: الوعي الجيد بحقيقة التساؤلات الموجودة في الساحة، وبحقيقة الأقوال المخالفة.

ربما يحتار الخطيب أو الداعية في اختيار الموضوع الذي يطرحه عبر منبره أو كرسيه أو حتى عبر شبكات التواصل الاجتماعي، ولكن هذه الحيرة تزول إذا كانوا متابعين لما يُشغل الشباب ويجتذب تفكيرهم، فالقضايا متجددة، والأفكار متسارعة، والذي يرصد الواقع بذكاء، يعرف متى يتكلم، وبماذا يتكلم، فإذا رأى اهتماماً بالسجال الفكري حول قضية شرعية فإنه يبادر بصوته فيها بعد أن يدرك حقيقة الإشكال، وطبيعة التساؤل، وبعد أن تفتحت الأسماع، وتلهّفت متتبعة كل صوت في هذه القضية.

ثالثاً: مراعاة أحوال المخاطبين وتفاوت مستوياتهم، ومعرفة ما يُقرب وما يُنفّر من أساليب الخطاب في الساحة الشبابية.

رابعاً: مقابلة الحجة بالحجة، لا بالسب والشتم، والعدل مع المخالف.

إن مما يؤثر تأثيراً سلبيّاً أَنْ يُقابَل الطرح التشكيكي في الثوابت الشرعية بالسب، أو التصنيف لصاحبه، دون أن يُبَيَّن وجه الخطأ في كلامه بالدليل والإقناع؛ فإننا نعيش في زمن له مستوى معين من اللغة المقبولة في الأوساط الشبابية، إنها تلك اللغة التي تناقش الكلام لا المتكلم، والمعلومة لا قائلها، ولا شك أن هذا لا يصح أن يكون مُطّرداً دائماً، ولكن متى كان ذلك ممكناً ولا يُضيع حقّاً فإنه هو الأكثر تأثيراً.

كما أن العدل مع المخالف، والمحافظة على مستوى من الأخلاق الفاضلة معه، وعدم اتهام نيته لمجرد أنه طرح قولاً فيه خطأ، لَمِن أهم سمات التأثير في الساحة الفكرية المعاصرة، وتبقى استثناءات مستفزة لا يملك المرء معها أعصابه، ولا أجد مثالاً أقرب على ذلك ممن يسمون أنفسهم بالقرآنيين.

خامساً: الرغبة الصادقة في هداية الناس.

فإن صدق النية، والحماس للفكرة، والإخلاص لله في تبليغها، ونفع الناس بها، يظهر على تقاسيم الوجه وتعابيره، ويعطي للمتابع شعوراً بالقيمة والأهمية، وقبل ذلك فإن الله جاعل لكلامه محلّاً وقبولاً.

كيف نتعامل مع الشبهات الفكرية المعاصرة؟

إنّ إحسان التعامل مع هذه الموجة من الشبهات يقتضي العمل على ثلاثة محاور:

محور الوقاية لمن لم يتأثر بها، ومحور العلاج لمن تأثر، ومحور الجدل والحوار مع مثيريها.

ولذلك سأتناول في الصفحات القادمة هذه المحاور الثلاثة عبر قواعد منهجية لكل منها، لتكون كما يلي:

أولاً: قواعد وقائية من الشبهات الفكرية المعاصرة.

ثانياً: قواعد للتعامل مع الإشكالات والشبهات بعد ورودها.

ثالثاً: قواعد حوارية ومهارات جدلية لنقاش مثيري الشبهات.

أولاً: قواعد وقائية
من الشبهات الفكرية المعاصرة

القاعدة الأولى: تعزيز اليقين بأصول الإسلام:

من القناعة التي خرجتُ بها بعد التَّماسِّ مع واقع تساؤلات الشباب، أنه لا بد من الاهتمام الجاد بطرح دلائل أصول الإسلام بصورة عقلية تزيد الإيمان وتُعزز اليقين وتحمي القلب من لهيب الشكوك، وأن القلب إذا لم يكن موقناً بهذه الأصول عارفاً بدلائلها فإنه يكون سريع الشك، قريب الاضطراب.

وهذه القضية مع حضورها الكبير في القرآن، ومع شدة الحاجة إليها إلا أن العناية بها ليست على القدر الذي ينبغي لها، ولذلك؛ لم يكن غريباً أن يتأثر كثير من أبناء المجتمع المسلم بموجات التشكيك في الله سبحانه أو في كتابه أو رسوله عليه الصلاة والسلام.

ولأجل أهمية هذه القاعدة الوقائية فسأتحدث عن بعض الوسائل العملية التي تدعمها.

وسائل تعزيز اليقين:

أولاً: إحياء وإشاعة عبادة التفكر في آيات الله الكونية.

لقد جاء في كتاب الله توضيح العلاقة بين التفكر وبين إدراك الحقائق الكبرى، فقال الله سبحانه وتعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَذۡكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمٗا وَقُعُودٗا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمۡ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ رَبَّنَا مَا خَلَقۡتَ هَٰذَا بَٰطِلٗا سُبۡحَٰنَكَ﴾ [آل عمران: ١٩١]، فإنهم بعد تفكرٍ استدلوا بخلق السماوات والأرض على نفي العبثية والعشوائية.

وكذلك فإن التأمل والتفكر في النفس وفي الآفاق يؤدي إلى اليقين بصحة القرآن ﴿سَنُرِيهِمۡ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلۡأٓفَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمۡ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمۡ أَنَّهُ ٱلۡحَقُّۗ﴾ [فصلت: ٥٣]، والضمير في (أنه) عائد إلى القرآن، وهي من الآيات التي تستوقف المتأمل كثيراً.

وقد ذمّ الله سبحانه وتعالى المعرضين عن التفكر في آياته فقال: ﴿وَجَعَلۡنَا ٱلسَّمَآءَ سَقۡفٗا مَّحۡفُوظٗاۖ وَهُمۡ عَنۡ ءَايَٰتِهَا مُعۡرِضُونَ ٣٢﴾ [الأنبياء: ٣٢].

وأرجو ألا تكون المدَنيّة الحديثة سبباً في حجبنا عن عبادة التفكر في السماء والنجوم والنفس والحيوان.

ومن **وسائل إحياء** وإشاعة عبادة التفكر:

١ ـ نشر المواد المرئية والمقروءة التي تخدم مجال التفكر والتأمل.

إن كثيراً من المواد المرئية المتعلقة بالكون والإنسان والحيوان والبحار تعين على التفكر في آيات الله، وممن كان يحرص على إبرازها في برامجه د. مصطفى محمود رحمه الله تعالى، وكان لها أثراً طيباً.

٢ ـ عمل مسابقات على أفضل إنتاج لمواد مرئية أو بحوث مكتوبة في هذا المجال.

٣ ـ عمل مسابقات أسئلة أو تلخيص لمواد سابقة منشورة في هذا المجال.

ثاني الوسائل لتعزيز اليقين: إشاعة عبادة التفكر في آيات الله الشرعية، وربط الناس بالقرآن، فقد أنزله الله سبحانه ليرشد الناس إلى الغاية التي خُلِقوا لأجلها، وليعرّفهم بنفسه، ويخبرهم بالبعث والنشور والحساب والجزاء، ويثبت لهم ذلك بالأدلة البينة القاطعة، ولا يزال القرآن ولن يزال غاسلاً للشكوك، معززاً لليقين، نافثاً روح الإيمان في نفوس من أراد الله بهم الخير.

وفي الفترة الحالية توجد جهود طيبة في إشاعة عبادة التدبر للقرآن، وتقريب تفسيره للناس، منها ما يقدمه مركز (تدبر)، ومركز (تفسير) في هذا المجال، فجزاهم الله خيراً.

ثالثاً: العناية بالكتب التي اهتمت ببيان دلائل صحة أصول الإسلام، وقد كَتَب العلماء قديماً وحديثاً في هذا

المجال، فنجد كثيراً من المتقدمين كتبوا في إعجاز القرآن كالخطّابي والرماني والباقلاني والجرجاني وغيرهم، كما نجد أكثر من ذلك في باب دلائل النبوة ككتاب أبي نعيم الأصبهاني، والقاضي عبد الجبار، والبيهقي، وغيرهم كثير. غير أني سأذكر بعض الكتب المعاصرة في هذا المجال والتي يُمكن أن تُدرج في برامج القراءة الجماعية أو تكون ضمن مسابقات تلخيص كتاب ونحو ذلك.

- كتاب النبأ العظيم لمحمد عبد الله دراز، وما أجمله من كتاب يتحدث عن دلائل صحة القرآن، وصدق النبي محمد ﷺ، بعبارات أدبية رشيقة، وتعبيرات بيانية تلامس المشاعر والوجدان. وله كذلك كتاب آخر في نفس الموضوع وهو: مدخل إلى القرآن الكريم.

- كتاب براهين وأدلة إيمانية لعبد الرحمٰن حسن حبنّكة الميداني رحمه الله.

- كتاب نبوة محمد من الشك إلى اليقين لفاضل السامرائي.

- كتاب: الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد لسعود العريفي، وهو كتاب كبير، ذو مستوى عالي من التحريرات العلمية.

- كتاب كامل الصورة الجزء الثاني منه.

ومن وسائل تعزيز اليقين:

رابعاً: الاهتمام في الخطاب الدعوي بالحديث عن الله وصفاته وعظمته ووحدانيته.

لقد حظي باب (توحيد الألوهية) في الدرس العقدي المحلّي بنصيب كبير من الاهتمام، وكان لذلك أثر طيب في توعية الناس بهذا الباب، ولكن لم يحظ قرينه وسابقه (توحيد الربوبية) بالاهتمام الـمُستَحَق له، مع أن القرآن مليئ بالحديث عن الله وأسمائه وصفاته وأفعاله سبحانه، بل إنّ أول ما نزل من القرآن قول الله سبحانه: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٢﴾ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ﴿٣﴾﴾، والحاجة الوقتية ماسة للحديث عن هذا الباب وإدراجه في مختلف وسائل وأبواب الخطاب الدعوي.

خامساً: الاهتمام بعبادة القلوب في الدعوة والعلم والعمل.

لقد كان إبراهيم الخليل عليه السلام منيباً متوكلاً خاشعاً لله سبحانه، وكان من الموقنين، فحين حاجّه قومه في الله سبحانه، قال لهم: ﴿أَتُحَٰٓجُّوٓنِّى فِى ٱللَّهِ وَقَدْ هَدَىٰنِ﴾ [إبراهيم: ٨٠]؟!

إنهم لا يشعرون بما يملأ صدره وقلبه من اليقين والمعرفة والنور، إنه لا يمكن أن يستبدل هذا النعيم الإيماني بغيره، وهل يُستَبدَل الأمن بالخوف؟ والطمأنينة بالاضطراب؟

ولذلك؛ نقرأ في الآية التالية: ﴿فَأَىُّ ٱلْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِٱلْأَمْنِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨١﴾﴾ [الأنعام: ٨١]؟

وهناك عبارة مشهورة لأحد عُبّاد السلف يقول فيها: «لو يعلم الملوك وأبناء الملوك ما نحن فيه من النعيم لجالدونا عليه بالسيوف»؛ أترون من يشعر بهذا الشعور تؤثر فيه الشبهات؟

وهناك معادلة إيمانية جميلة ذكرها هرقل حين كان يسأل أبا سفيان عمَّن كانوا حول النبي ﷺ من المهاجرين والأنصار، هل يرتد أحد منهم سخطة لدينه بعد أن يدخل فيه؟ فقال أبو سفيان ـ وهو حينئذ كافر ـ: لا! فقال هرقل: وكذلك الإيمان، حين تخالط بشاشته القلوب لا يسخطه أحد[1].

إنّ الوقاية من شبهات الشك والكفر والإلحاد لن تكون لقلب لم يذق حلاوة الإيمان؛ إذ إنه لن يشعر بالخسارة والفقد لو تركه، وأمّا من ذاق طعم الإيمان ولذّته فلن يرضى بأي بديل آخر؛ ولذلك كله؛ فإن العناية بتقوية إيمان القلب، وتعلّقه بالله سبحانه، وتوكله وإنابته وخشيته ومحبته ورجائه، لَمِن أكبر أسباب الوقاية من الشبهات، فأين حضور هذه القضية في خطابنا؟ وهل أعطيناها القدر الذي تستحقه؟ ألم

(١) صحيح البخاري (٥١) مختصراً.

تكن محل عناية حقيقية في القرآن؟ وفي خطاب النبي ﷺ؟ وفي كلام أهل العلم؟.

إن مما لا شك فيه ولا ريب أن كثيراً من الشبهات منشؤها ضعف الإيمان وعدم تذوق حلاوته، ولذا نحن بحاجة إلى مراجعة إيماننا وقلوبنا وأعمالنا وصِدْقنا مع الله سبحانه، وهذا كله من الوقاية والمناعة القوية ضد الحرب الفكرية الموجهة إلى الإسلام وثوابته.

ومن الكتب التي اعتنت بهذا الباب، كُتُب الإمام ابن القيم رحمه الله تعالى، وخاصة كتابه: مدارج السالكين، وقبله كثير من المتصوفة والمتنسكة والعباد، لهم كلام متفرق ومجموع فيه.

سادساً: قصص المسلمين الجدد، فإن لها أثراً كبيراً في الارتياح الإيماني، وخاصة حين ترى تنوع تخصصاتهم، واختلاف بلدانهم، وأنهم إنما دخلوا في الإسلام عن قناعة، ورضا، وشعور بالأفضل، هذا كله مع شدة التشويه الذي يُمارس ضدّ الإسلام والمسلمين، ثم نجد تزاحم الغربيين والشرقيين على بوابة الإسلام!

والجميل في قصص هؤلاء أنهم يُوقِفُوننا على معانٍ إيمانية ربما تفوتنا، فإنهم يقرؤون القرآن بعين متشوفة، وقلب متطلع إلى معرفة كلام الله سبحانه، وقد ذاقوا مرارة الكفر

والحيرة قبل ذلك، وقد كنتُ ألمس ذلك وأنا أشاهد حلقات برنامج (بالقرآن اهتديت) لفهد الكندري وفقه الله، وهو من أجمل البرامج في هذا المجال، وأُرشح حلقاته للعرض والنشر في البرامج العائلية والمدرسية لتحقيق غرض تعزيز اليقين.

القاعدة الوقائية الثانية: تكوين العقل الناقد:

العقل الناقد: هو العَقْل الفاحص؛ الذي لا يقبل دعوى دون دليل، ولا يقبل الأدلة الفاسدة، ولا تُمرَّر عليه المغالطات المنطقية.

إن كثيراً من الشبهات التي أثرت على شريحة من الشباب كان مِن أهمّ عوامل تأثيرها: غياب التفكير الناقد، والعقلية الفاحصة؛ ولذلك فإن العناية بغرس معاني التفكير الصحيح، القادر على التمييز بين المقبول والمردود من المعلومات، يعتبر أمراً مهمّاً جدّاً في التحصين من الشبهات وتعزيز المناعة الفكرية.

وقد اعتنى علماء المسلمين بالفحص والتدقيق في المعلومات قبل قبولها، ومن أبرز الصور التي تُمثل ذلك: ما أنتجه علماء الحديث من منظومة فحصية مذهلة، نقدوا بها رواة الحديث، ولم يغتروا بمجرد المظاهر، وقارنوا بين الروايات، وضعفوا المنقطعات، واكتشفوا الكذابين، حتى

صار منهجهم النقدي مأموناً على سُنَّة النبي ﷺ.

وكذلك اعتنى علماء المسلمين ببيان أسس الجدل الصحيح، والمناظرة المثمرة، وتحدثوا عن الحجج المقبولة، والدعاوى المردودة، وغير ذلك مما يستدعيه الفحص والتدقيق في كتب «آداب البحث والمناظرة» أو «علم الجدل».

وما سبق كله يختلف عن العقلية المتشككة المولعة بـ(لا أدري) و(ربما) و(ما يدريني)، فإن تَمَيُّزَ العقل الناقد ليس بمقدار ما يرده ويشكك فيه من الأخبار، وإنما بمقدار ما يلاحظه من عوامل وقرائن تستدعي الرد، وأخرى تُقوي القبول.

ولا شك أننا نحتاج إلى دورات في هذا الجانب، ومحاضرات، وتطبيقات عملية ترشد إلى التطبيق الصحيح للتفكير الناقد وتميز بينه وبين التفكير السلبي المتشكك، ويمكننا أن نربي أبناءنا على التفكير الناقد بتطبيقه على ما يسمعونه من أخبار وآراء في المدرسة وبين الأصدقاء، فيتم تدريبهم عليه بمحاكمة هذه الأخبار إلى مبادئ التوثيق والتحليل السليم.

ومما يساهم في تقوية أدوات العقل الناقد: أن يكون على دراية بطرق البحث العلمي ومهاراته، فالعقل الناقد يحتاج إلى معرفة بمصادر المعلومات وكيف يتعامل معها

ليتثبت ويدقق، ولذلك نحن بحاجة إلى تقديم دورات في كيفية البحث الالكتروني والورقي عن المعلومة من المصادر الموثوقة، وفي كيفية البحث عن صحة الحديث في الشبكة والكتب.

القاعدة الوقائية الثالثة: التأصيل الشرعي:

والمراد بالتأصيل الشرعي: دراسة أصول الفنون الشرعية (العقيدة، الفقه، أصول الفقه، المصطلح، اللغة، علوم القرآن)، وهذا الأمر مهم جدّاً؛ لأنه يُكَوِّن عند المتعلم قاعدة معرفية صلبة يؤول إليها ويستند عليها، بخلاف من يفتقد هذه القاعدة فإنه لا يكون له أساس محكم.

ومما يساعد على نشر هذا الأمر الوقائي: تسهيل العلوم الشرعية، وتقريبها للشباب، وتقديمها في دورات مختصرة، بأسلوب حديث، ووسائل تعليمية مُعِيْنة؛ فليستحضر من يقوم بهذا العمل أنه يؤدي دوراً مهمّاً في الوقاية من الشبهات الفكرية المعاصرة.

القاعدة الرابعة: تحديد مصادر التلقي والمعرفة والموقف من كل مصدر:

ما المصادر التي نعتمد عليها في تكوين المعرفة؟ وما حدود كل مصدر؟ وهل بينها تداخل؟ وما مصادر التلقي

الشرعية التي لا يصدر عنها خطأ؟ وما مصادر الاستفادة الشرعية التي يمكن أن تخطئ وتصيب؟

كل هذه الأسئلة تهم الجيل، وإذا قُدِّمَت الإجابة عنها بصورة صحيحة فإنها تُنظم العقل، وتبين مداخله ومخارجه فيما يعتمد عليه لتكوين المعارف، وبالتالي يكون ذلك من وسائل الوقاية المحتاج إليها في هذا الوقت.

ويدخل في ذلك موضوع العقل والنقل، والعلاقة بينهما، وتقديم أيهما على الآخر، كما نستطيع بالإجابة عن الأسئلة السابقة أن نعرف حدود الحِسّ في كونه مصدراً للمعرفة، وأنه ليس المصدر الوحيد، إذْ إنّ هناك الخبر الصادق الذي نؤمن عن طريقه بالأمور الغيبية.

كما نستطيع بالإجابة عن الأسئلة السابقة أن نفرق بين المصدر الشرعي المعصوم وبين المصدر غير العصوم، فالقرآن والسُّنَّة لا يصدر عنهما خطأ، وكذلك اجتماع أفهام علماء المسلمين على أمر معين من أمور الشرع ـ إذا ثبت هذا الاجتماع ـ وأما الفذّ ـ أي: الفرد ـ من العلماء فإنه مهما بلغ من المنزلة العلمية فلا يرقى لأن يُسَلَّم بكل أقواله، ولو كان أبا حنيفة أو مالك بن أنس أو الشافعيّ أو أحمد رحمهم الله تعالى جميعاً.

ومما يدخل في هذه القاعدة المهمة: موضوع التسليم

للنص الشرعي، وعلى أي شيء يستند، ومن المراجع المهمة في جانب التسليم: كتاب ينبوع الغواية الفكرية لعبد الله العجيري، وكتاب التسليم للنص الشرعي لفهد العجلان.

القاعدة الخامسة: عدم التعرض لخطاب الشبهات من غير المتخصص:

من المهم لمن يتخصص في الرد على الشبهات أن يكون عارفاً بتفاصيلها وقائليها وتاريخها، وربما يحتاج إلى قراءة بعض كتبهم، أو الدخول إلى بعض مواقعهم وصفحاتهم، حتى يحسن الجواب عنها، وأما غير المتخصص فإن في دخوله إلى عالم الشبهات مخاطرة غير مأمونة العواقب، ولا أعني بالدخول هنا: معرفة الرد على أبرز الشبهات وما يتعلق بذلك، وإنما أقصد القراءة لكتبهم، أو استعراض تغريداتهم ومشاركاتهم في شبكات التواصل، إما من باب التعرّف على ما عند (الآخرين)، أو من باب الفضول وتضييع الوقت، أو من باب الثقافة العامة ونحو ذلك، وأنا أعرفُ من دخل إلى صفحات وحسابات إلحادية بدافع حسن فتأثر تأثراً سلبيّاً كبيراً ما كان يريده ولا يظنّه، وهذا يُذكّرنا بتحذيرات السلف الصالح من الاستماع إلى أهل البدع؛ لأن القلوب ضعيفة والشُّبَه خطّافة ـ كما قال الذهبي رحمه الله تعالى ـ.

القاعدة السادسة: القراءة الوقائية في كتب الردود على الشبهات، بشروط:

الأول: أن تكون الشبهات معاصرة ومنتشرة، أو بتعبير عصري: أن تكون في دائرة الخطر.

الثاني: أن تكون من الكتب التي تُجمِل في ذكر الشبهة وتُفصل في الرد، وليس العكس؛ فإن بعض الكُتّاب يُفصّل في عرض الشبهة، ويذكر مستنداتها وأصولها، وهذا جيد بالنسبة للمتخصصين، ولكن نحن نتكلم هنا عن وقاية غير المتخصصين، فقراءتهم للشبهة المفصلة المذكور أدلتها بتفصيل لا حاجة لها.

الثالث: أن يكون الردّ محكماً، ويُعرَف هذا عن طريق المتخصصين.

ومن الكتب المناسبة في مجال الرد على الشبهات المعاصرة وتُقرأ على سبيل الوقاية: كتاب السُّنَّة ومكانتها في التشريع الإسلامي لمصطفى السباعي، وكتاب كامل الصورة بجزئيه الأول والثاني.

القاعدة السابعة: ترتيب الأولويات الكبرى في النظر الإنساني على حسب مراد الله:

يحتاج الشاب في مجال الأولويات الكبرى معرفة الترتيب الصحيح لأهمية هذه الأمور:

- الإيمان بالله واتّباع دينه.

- التقدم العلمي والمادي.

- القيم الأخلاقية.

- الحرية الشخصية غير المقيدة بشيء.

وحين يختل ترتيب الأهمية بين هذه الأمور لا يقف الشخص موقفاً صحيحاً متوازناً تجاهها، فلو كان التقدم المادي عنده هو رأس الهرم؛ فكيف ستكون نظرته لغير المسلمين الذين حققوا السبق في هذا المجال؟ وكيف سينظر للمسلمين؟

وأما حين يرجع إلى القرآن ليعرف مراد الله سبحانه وما قاله في ذلك، فسيجد أن أقوام الأنبياء كانوا على درجة عالية من التقدم المادي، ولكن القرآن لم يُصوِّر هذا التقدم في مقابل كفرهم بالله سبحانه على أنه نجاح حقيقي، وليس ذلك لعدم أهمية الحضارة العلمية والتقدم الصناعي، وإنما ليعلم الناس أن هذه الأمور يجب ألّا تَحْرِف الإنسان عن الغاية الأولى التي وُجد لها، وهي عبادة الله سبحانه وتعالى؛ فإذا كان هذا التقدم صارفاً عن تحقيقها فهو مذمومٌ.

ومن الكتب المهمة جدّاً في هذا الموضوع: كتاب مآلات الخطاب المدني لإبراهيم السكران.

القاعدة الثامنة: تعزيز البرامج الجماعية المفيدة فكريّاً وعاطفيّاً:

إن انتماء الشاب إلى البرامج الجماعية التي تجتذب اهتمامه، ونشاطه، سواء على نطاق العائلة أو الأصحاب يعطيه غَناءً معرفيّاً وعاطفيّاً، ويقطع الطريق على كثير من أنواع الفساد للتسلّل إلى دائرة اهتماماته وجهوده؛ إنها تعطيه فرصة لاكتشاف قدراته، ثم الشعور بالثقة والهوية، وهذا يُشكل مانعاً نفسيّاً من الاندفاع المضاد للأفكار غير الصحيحة.

فمن المهم جدّاً الاعتناء بالبرامج العائلية المفيدة، التي تعطي ساحة من الحوار والفكر، مثل برامج القراءة الجماعية ومن ثم النقاش في القَدْر المقروء، وكذلك الأندية الثقافية التي يُديرها الثقات الحريصون على الهوية الإسلامية، ونحو ذلك من البرامج؛ فهذا كله مما يساعد في تعزيز المناعة الفكرية، والوقاية من الشبهات المعاصرة.

ومن اللطيف في موضوع الصحبة وأثرها في الثبات أنها من وسائل تحقيق حلاوة الإيمان كما في الحديث: «**ثلاث من كن فيه وجد بهن حلاوة الإيمان... وأن يحب المرء لا يحبه إلا لله**»[1]، ومن ذاق حلاوة الإيمان فلن ينتقل إلى مرارة الكفر والحيرة والشك.

---

(١) صحيح البخاري (١٦).

القاعدة التاسعة: الدعاء والابتهال:

اعتدنا على الدعاء لمن يسافر بأن يحفظه الله من الأخطار، ويقيه الشرور، ويرده سالماً، وفي الواقع فكلنا مسافرون في هذه الحياة مقتربين في كل مرحلة من الأجل، وكثيرة هي الأخطار المحتملة في هذا السفر، ونحتاج إلى عناية الله وحمايته لنا، وأثمن ما نخاف عليه في هذا السفر هو إيماننا الموصل إلى مرضاته سبحانه عنّا، قال إبراهيم الخليل عليه السلام: ﴿وَٱجْنُبْنِى وَبَنِىَّ أَن نَّعْبُدَ ٱلْأَصْنَامَ ﴿٣٥﴾﴾ [ابراهيم: ٣٥]، وقال محمدٌ ﷺ: «**اللَّهُمَّ لك أسلمت وبك آمنت وعليك توكلت وإليك أنبت وبك خاصمت؛ أعوذ بعزتك لا إلٰه إلا أنت أن تضلني؛ أنت الحي الذي لا يموت، والجن والإنس يموتون**»(١).

وفي غمرة الشبهات وخطرها وكثرة الساقطين فيها فإننا بحاجة ماسة إلى الدعاء بأن يقينا الله وأهلينا وذرياتنا شرها، ويحفظ علينا إيماننا وتوحيدنا.

---

(١) صحيح مسلم (٢٧١٧).

قواعد للتعامل مع الإشكالات والشبهات بعد ورودها

كانت القواعد السابقة عن الوقاية من الشبهات قبل أن تَرِد على المسلم، وأما إن واجهته شبهة فهو بحاجة إلى مزيد من القواعد المنهجية التي تعينه على إحسان التصرف تجاهها.

القاعدة الأولى: استعمال التفكير الناقد والتوثيق العلمي في التعامل مع المعلومات والأفكار:

يجب ألا يكون لأي معلومةٍ قيمةٌ تستحق النظر والنقاش، ما لم تكن تتوفر على أدنى درجات التوثيق العلمي، وأما إن كانت مُرسلةً لا زمام لها ولا خطام فالموقف الصحيح تجاهها هو الردّ، وكذلك ربما تكون المعلومة صحيحة ولكن الاستدلال بها على المطلوب غير صحيح، فيجب أن يدقق الناقد في الكلام، ويتفحصه، ولا يضطرب لمجرد إيراد معلومة لا تصمد أمام النقد العلمي!

أمثلة واقعية:

١ ـ رد أحاديث معاوية والطعن فيه رضي الله عنه بسبب دعوى

أن النبي ﷺ لعنه، وهذا خبر لا يثبت، وبالتالي بطلت الدعوى والنتيجة[1].

٢ ـ الطعن في أبي هريرة رضي الله عنه بسبب اتهام عمر رضي الله عنه إياه بالسرقة. وهذا خبر لا يثبت[2].

٣ ـ التشكيك في السُّنَّة بسبب حرق عمر رضي الله عنه لصحف فيها أحاديث، وهذا الخبر يستدلون به كثيراً، وهو خبر غير صحيح[3].

٤ ـ الاستنقاص من مكانة أبي هريرة بسبب حديث «زر غبّاً تزدد حبّاً»[4] وهو لا يصح بالقصة الـمُدّعاة.

والشبهات الأربع الماضية كلها أمثلة على دعاوى استندت إلى نقول غير صحيحة، فبَطَلَت.

وهنا نوع آخر من الدعاوى، وهي الـمُستندة على نقول صحيحة، ولكن عند التدقيق في طريقة بناء الحجة من هذه النقول نجد أن البناء غير صحيح، **أمثلة على ذلك:**

١ ـ الاستدلال بقول الله: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن

(١) مسند البزار (٩/ ٢٨٦) (٣٨٣٩).
وللاستزادة يُنظر: كتاب «سل السنان في الذب عن معاوية بن أبي سفيان» لمؤلفه: سعد بن ضيدان السبيعي.
(٢) مصنف عبد الرزاق (١١/ ٣٢٣) (٢٠٦٥٩).
(٣) الطبقات الكبرى لابن سعد (٥/ ١٨٨) (٦١٧٠).
(٤) مسند الطيالسي (٤/ ٢٨٦) (٦٢٨٥). سيأتي تفصيل الكلام فيها لاحقاً.

شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨] على إنكار السُّنَّة، ووجه الخطأ أن الكتاب المقصود في الآية هو اللوح المحفوظ لا القرآن، وبالتالي لم تَعُد المعلومة الصحيحة موصلة إلى النتيجة.

وأما قول الله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ [النحل: ٨٩] فسيأتي نقاش استدلالهم به عند الحديث عن الشبهات حول السُّنَّة(١).

٢ ـ الاستدلال بحديث النهي عن كتابة السُّنَّة على عدم حجيتها(٢).

فالمعلومة صحيحة عند كثير من العلماء، ولكنها لا توصل إلى النتيجة؛ لأن النهي عن الكتابة لا يستلزم نفي الحجية؛ إذ نفي حجّية الأخبار له طرق ليس منها عدم الكتابة.

وكذلك فإن من الثغرات التي يُمكن اكتشافها بالتفكير الناقد: التناقضات الموجودة في الاستدلال بالشبهة.

مثال ذلك:

نفْسُ الحديث السابقِ ذِكرُه في النهي عن كتابة ما سوى القرآن، ولكنَّ نوع الثغرة هنا مختلف عن الفقرة السابقة في

---

(١) (ص١٧٦).

(٢) الحديث أخرجه مسلم في صحيحه (٣٠٠٤) عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه: «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: **لا تكتبوا عني، ومن كتب عني غير القرآن فليمحه، وحدثوا عني ولا حرج**» باختصار.

أن الـمُستَدِلَّ به إنما يستدل بما لا يعتبره حجة؛ وهذا تناقض.

القاعدة الثانية: سؤال المتخصصين:

من الملاحظ أن هناك تحفظاً عند شريحةٍ من المتأثرين بالشبهات الإلحادية واللادينية، من الشباب والفتيات، في سؤال أهل العلم وطلابه عمَّا يَعْرِض لهم في هذه الأبواب، وقد مر معنا أن مِن سمات الموجة التشكيكية المعاصرة في المجتمع المحلّي: (الخفاء).

وربما يكون لبعضهم مبرر في هذا التحفظ من جهة توقعهم أن يُقابَلوا بالزجر والنهر، لا بالترحيب وحُسن الاستماع، وقد يكون تخوفهم هذا له ما يُصدّقه من واقع بعض المشايخ وطلاب العلم، إلا أن هناك مبالغة في رسم صورةِ حالةٍ عامة لهذه القضية، إذ إن الساحة لا تخلو مِمّن يفتح سمعه وعقله وقلبه لهذه الأسئلة، ويُحسن التعامل معها، وهنا لا بد أن تُغرس الثقة بين الأبناء والآباء، وبين المعلمين والطلاب، وأن يفتح العلماء والدعاة وطلاب العلم قلوبهم وأبوابهم لاستقبال أسئلة الجيل وإشعارهم بالثقة والأمان مهما كان السؤال المطروح؛ لأن الأمان مفتاح التواصل، وإذا عدم الأمان وانهارت الثقة بحثوا عن المتردية والنطيحة لإجابة أسئلتهم.

ولا ننسى أننا نتحدث في هذه القاعدة عن المتخصصين ذوي المعرفة والقدرة على الإجابة لا عن هواةٍ أو كُتّابٍ لا شأن لهم في مجال هذه العلوم.

قال الله ﷻ: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٤٣﴾﴾ [النحل: ٤٣].

القاعدة الثالثة: مراجعة الجهود السابقة في الرد على نفس القضية الـمُستشكلة:

لا يكاد يمر سؤال أو استشكال متعلق بالإسلام وثوابته إلا وقد طُرِح قبل ذلك وعولج، وخاصة في بعض الأبواب الشرعية، مثل: باب القَدَر، وباب حجية السُّنَّة،، وكثيراً ما يردد الشباب أسئلة من هذا النوع؛ كسؤال: كيف نجمع بين علم الله السابق وبين تعذيب الكفار؟ وهو من أشهر الأسئلة في الأبواب العقدية، وقد عولج كثيراً من علماء المسلمين، وكذلك سؤال الحكمة من وجود الشر، والحكمة من خلق إبليس، وكذلك استشكال بعض الأحاديث، مثل حديث سحر النبي ﷺ[1]، ومثل ما يُرى من تعارض بعض روايات أحاديث المسيح الدجال، ونحو هذه الأسئلة التي تتردد في الأوساط الفكرية المعاصرة.

فمن الأمور المهمة حين يتعرض الإنسان لشبهة في باب

---

(١) صحيح البخاري (٣١٧٥)، صحيح مسلم (٢١٨٩).

شرعي أن يرجع إلى الجهود السابقة في معالجة نفس الإشكالات التي واجهته، فكثيراً ما يجد الجواب شافياً لمسألته، ويمكن سؤال المتخصصين عن أهم الكتب في الباب الـمُستَشكَل.

وهناك كتب لم تقتصر على حل الإشكالات في باب واحد، وإنما ضمت أبرز الأسئلة في أبواب كثيرة، مثل موسوعة بيان الإسلام.

القاعدة الرابعة: رَدُّ المتشابه إلى الـمُحكم:

إن قضية المحكم والمتشابه لمن الأمور المنهجية المهمة في فهم القرآن، وهي الفرقان بين الراسخين والزائغين، فقد قال ربنا ﷻ: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٌ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ﴾ [آل عمران: ٧]، ويلخص ابنُ كثير معنى الآية ودلالتها في كلام واضح ثمين، فيقول: «يخبر تعالى أن في القرآن ﴿ءَايَٰتٌ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ﴾؛ أي: بينات واضحات الدلالة لا التباس فيها على أحد، ومنه آيات ﴿أُخَرُ﴾ فيها اشتباه في الدلالة على كثير من الناس أو بعضهم؛ فمن رد ما اشتبه إلى الواضح منه وحكم مُحْكَمَهُ على متشابهه عنده فقد اهتدى، ومن عكس انعكس؛ ولهذا قال تعالى: ﴿هُنَّ

﴿أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾؛ أي: أصله الذي يرجع إليه عند الاشتباه ﴿وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌۖ﴾؛ أي: تحتمل دلالتها موافقة المحكم، وقد تحتمل شيئاً آخر من حيث اللفظ والتركيب لا من حيث المراد»[1] انتهى.

وهذا يقودنا إلى أمر في غاية الأهمية؛ ألا وهو ضرورة استعراض سائر نصوص الباب وعدم الانتقاء والاجتزاء، فقد يكون النص متشابهاً، فلا يستبين إلا بالمحكم الذي نعرفه بنصوص أخرى.

فحين يأتي نصراني فيقول: إن قرآنكم يدل على تعدد الآلهة، والدليل قول الله سبحانه: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ٩﴾ [الحجر: ٩]، ووجه الدلالة أنّ في هذه الآية ألفاظاً تدل على الجمع: (إنّا) (نحْن) (نَا) (واو الجماعة)، فنقول له: إن هذه الضمائر كما تدل على الجمع، فهي تدل على التعظيم أيضاً، فالملوك يتحدثون عن أنفسهم بصيغة الجمع من باب التعظيم، وإذا نظرنا إلى الأمر المُحكم البيّن في القرآن الكريم فهو التوحيد؛ قال الله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ١﴾ [الإخلاص: ١]، وقال: ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ ثَلَٰثَةٌ ۚ ٱنتَهُوا۟ خَيْرًا لَّكُمْ ۚ إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ سُبْحَٰنَهُۥٓ﴾ [النساء: ١٧١]. فبطل تشغيبه.

---

(١) تفسير القرآن العظيم (٢/ ٢٥٣).

القاعدة الخامسة: التماسك أمام الشبهة التي لم يُعرَف جوابها:

أُصَادَفُ أحياناً ببعض السائلين الذين داخل قلوبهم الشك، وحين أسأل عن السبب يذكرون شيئاً لا يوجب الرّيب؛ وغاية ما في الأمر أنهم لم يعرفوا الجواب عمّا عَرَض لهم، وهل إيمان المسلم بهذا الضعف بحيث يهتز لأخَفّ ريح؟ ألا يوجد موقف آخر عند عدم معرفة الجواب، اسمه (البحث، السؤال، نقد المعلومة) قبل الشك مباشرة؟

إنَّ عدم العلم ليس علماً بالعدم؛ أي: أن عدم علمنا بالجواب لا يعني أنه لا يوجد جواب، وحين ندقق في بعض هذه الإشكالات التي أوجبت الريب نجد أن الكلام فيها قد قُتِل بحثاً؛ فلو أن الـمُستَشكِل قام ببحث سريع على المواقع الموثوقة في الشبكة لوجد عشرات الإجابات حاضرة أمامه.

القاعدة السادسة: دراسة سلبيات الانتقال إلى الفكر اللاديني أو ما يُسمَّى ـ زوراً ـ بالـ(قرآني) ونحوها:

إذا كان يعتقد من واجهته بعض الإشكالات تحت مظلة الإيمان أنها ستُحَلّ في نفق الإلحاد فهو مخطئ جدّاً، فالواقع أنه إذا أشكلت عليه حال إيمانه عشرة أسئلة فإنها ستتضاعف إلى ألف سؤال إن انتقل إلى اللادينية، والفرق بين الأسئلة هنا وهناك أن الإجابات تحت مظلة الإيمان قوية، بخلاف

الإجابات في الطرف الآخر ـ لو وُجدت بالأصل ـ.

مثال على ذلك: سؤال الشر؛ أو كما يحلو للبعض أن يسميه: معضلة الشر، وفي الحقيقة فإنه معضلة ولكن على الملحد لا على المؤمن؛ فإن الإيمان بالدار الآخرة وما فيها من قضاء وحساب وثواب وعقاب يجعلنا نعتقد أن كل من قُتِل ظُلماً، أو أُحرق، أو اغتصب فإنه سيأخذ حقه، وأن الظالم سينال جزاءه، ولكن: ما جواب من لا يؤمن بالدار الآخرة؟ إن سألناه: ما مصير الظلمة على مرّ التاريخ؟ وهل دُفِنَت حقوق من ظلموهم معهم تحت التراب؟

ومن الأمثلة أيضاً: سؤال: مَن أحدث الكون؟ ولماذا؟ إن الإجابة عن السؤال دون الإيمان بالخالق تبدو تائهة طائشة حائرة، ولذلك؛ تجد الملحد يتعلق بأتفه فرضية في هذا المجال ليعلق عليها الإجابة.

وعدِّد ما شئت من الأسئلة: لماذا يبدو الكون منتظِماً ومفهوماً؟ لماذا تحكمه قوانين دقيقة؟

كيف تنتج الصُّدفةُ العلوماتِ الوراثيّة الدقيقة داخل وعاء متناهٍ في الصغر (النواة)؟ وكيف تَفَعَّلت هذه المعلومات لتصبح صفات حقيقيّة في شخص حاملها.

وكذلك من يترك السنّة لأن فيها إشكالات، ويقول يكفيني نص القرآن، فأول ما سيواجهه هو نص القرآن ذاته،

الآمر بطاعة الرسول واتباعه، والمحذّر من مخالفة أمره، فسيقع هذا المُنكِر في إشكالات حقيقيّة تجاه تلك النصوص، كما أنه سيجد كثيراً من الأحكام التي أجمع المسلمون على العمل بها غير موجودة في نص القرآن، وهذا سيولد عنده تساؤلات أخرى متعددة. وفي واقع الأمر فإنه لم يتخلص من الأسئلة والإشكالات، وإنما انتقل من إشكالات صغرى إلى الإشكالات الحقيقية الكبرى.

القاعدة السابعة: عدم التعامل مع الوسواس كالتعامل مع الشبهة:

من الطبيعي أن تمر بالمؤمن وساوس وخواطر، تعكر عليه صفو إيمانه، تأتي بأمور مزعجة للقلب في حق الله سبحانه أو قضائه وقدره، أو غير ذلك من أبواب الشرع، وهذه الوساوس ليست دليلاً على ضعف الإيمان، ولا على النفاق، ولم يسلم منها الصحابة ولا العلماء والعباد، ولكنهم يستعيذون بالله منها، ومن الشيطان الرجيم، ويصرفون تفكيرهم عنها.

وإذا كان المؤمن يتعامل معها في هذا الإطار فليست مُشكلة، بل هي باب حسنات له بإذن الله، ولكن المشكلة الحقيقية أن البعض لا يعرف كيف يتعامل معها، فيستجيب لكل خاطر مُزعج يَرِد عليه، حتى يصل إلى حالة من البؤس

والهم والغم ما لا يكاد ينعم معه بشيء، والأسوأ من ذلك أنْ تصيب الإنسان ردة فعل عكسية، فينفر من الطهارة والصلاة ويتركهما، أو ينفر من الدين بالكلّيّة.

إنَّ باب الوساوس يختلف عن باب الشبهات الحقيقية التي يكون علاجها بالإجابة عنها، فتنتهي وتزول إذا كانت الإجابة مُحكَمةٌ، وأما الوساوس فإن الحل معها ليس في الجواب عنها، فإنها لا تنتهي بذلك ولو كُرر الجواب مائة مرة، وإنما حلُّها في الإعراض عنها.

ومن علامات الشبهة أنها تكون ـ في الغالب ـ ذات مصدر محدد، إما أن يكون مقطعاً مرئيّاً، أو كتاباً، أو أصدقاء، ونحو ذلك، وأما الوساوس فالأصل أنها ترد من خواطر يشعر بها الإنسان في داخله، وكثيراً ما تأتيه وقت العبادة.

وبعد هذه القواعد السابق ذكرها، قد يبقى في نفس الإنسان شيء من الشبهة يصعب التخلص منه، أو تكون الشبهة أكبر من استطاعته للجواب عنها، فالحل هنا في الدعاء والابتهال والانطراح بين يدي الله سبحانه، ليزيل الشك، ويشرح الصدر، ويجلو الحزن والغم.

قواعد حوارية وجدلية مع أصحاب الشبهات

القاعدة الأولى: (قبل الحوار): استيعاب مذهب المحاور، واستعراض موادّه المرئية والمقروءة المتوفرة:

إنّ من عوامل النجاح المهمة في جَدَل أصحاب الشبهات: المعرفة المسبقة بأقوالهم وبحقيقة مذاهبهم وأصولها وأهم أدلتهم، فهذا يعين على تحضير الرد، وعدم التفاجُؤ بقولٍ لهم يصعب الجواب عنه دون تحضير، مما قد يضعف من موقف صاحب الحق!

ولا يدرك قيمة هذه القاعدة إلا من خاض الحوارات والجدل مع الـمُشككين.

القاعدة الثانية: الاتفاق على قاعدة مشتركة في الحوار:

قد يستدل أحد الطرفين على الآخر بدليل صحيح، فيردّه الطرف الآخر لعدم اعترافه بهذا النوع من الأدلة، فيقع التنازع ويضيع الوقت، بينما لو وقع اتفاق من البداية على مصادر الأدلة التي يُنطَلَق منها في النقاش لكان ذلك أفضل،

وأقرب طريقاً، مع العلم بأن هذا الاتفاق لا يلزم في كل نقاش، وقد لا يتهيأ في بعض الأحيان، ولكنه بشكل عام مفيد ويختصر الوقت والجهد.

مثال ذلك: قد تحتج على ملحد بدلائل العقل الأولية على وجود الله كدليل السببية، فيبادرك القول بأنه لا يؤمن بغير المحسوسات، وأنه يُنكِر دلائل العقل.

القاعدة الثالثة: تحرير محل النزاع:

في بعض النقاشات يُدرك طرفا الحوار بعد مدة من البدء به أنهما متفقان غير مختلفين، وإنما أساء كل منهما فهم الطرف الآخر، وهذا يكون كثيراً في حوارات شبكات التواصل، التي تُشكِّل جوّاً من الشحن النفسي، والسرعة والتوتر، فيحسن بالمتحاورَين أن يفهم كل منهما قول الآخر، ويحددان محل النزاع، ثم ينطلقان لهدف واضح.

القاعدة الرابعة: التدقيقُ في كلام الطرف الآخر، ونقدُه، والتنبّه للإشكالات التي يتضمنها:

الذي لا ينطلق من أساس منهجي محكم سيقع في تناقضات وإشكالات، إذا أُبرِزَت له وللمتابعين، ظهر خطؤه، وضَعُفَ موقفه، ولذلك؛ فإن التدقيق في كلام المحاور، ومحاولة معرفة منطلقاته وطريقة استدلاله، تعين على

استخراج ما يقع فيه من مخالفة مبادئه قبل مبادئ غيره، وعلى كشف تناقضاته، وسوء استدلالاته.

القاعدة الخامسة: عدم الاكتفاء بالدفاع:

موقف الدفاع أضعف من موقف الهجوم، خاصة إن لم تكن إجابات المدافع عن الحق في غاية الإحكام، كما أن أصحاب الشبهات على مختلف توجهاتهم لا تخلو مذاهبهم من إشكالات كبرى، يجب أن تُبرَز للناس، وذلك عن طريق إثارة الأسئلة حولها، وطلب الإجابة من المدافعين عنها.

والذي يسلكه الملحدون واللادينيون إنما هو إثارة الإشكالات على الإسلام دون نقد لمرتكزات أفكارهم وقواعد تصوراتهم، فيظهرون أمام الجمهور مظهر القوي، ويظهر صاحب الحق بنوع من الضعف، اللَّهُمَّ إلا إن كان قد رزق من قوة الحجة والأسلوب ما أعطي أحمد ديدات رحمه الله تعالى، فهذا شيء آخر.

القاعدة السادسة: عدم التسليم بمقدمات باطلة:

تسليمنا بمقدمات باطلة يعني أن المخالف سيلزمنا بنتائج باطلة قد لا نريدها، فيجب ألَّا نُسَلَّم بها ابتداء، وهذا يقطع الطريق على صاحب الشبهة.

مثال ذلك: بعض الملاحدة قد يستدرجك في النقاش قائلاً: كل موجود فله مُوجِد؛ أليس كذلك؟ فإن قلت: بلى،

قال لك: الله موجود؛ فمن أوجده؟ والصواب في ذلك ألّا تُسلّم بالقاعدة من أساسها؛ لأنها قاعدة غير صحيحة، والصواب فيها أنّ: كل حادث فلا بد له من مُحْدِث، والله سبحانه ليس بحادث، فلا يُسْأل عنه بسؤال من أحدثه، أو من خلقه، أو من أوجده.

القاعدة السابعة: إن كنت مدعياً فالدليل، وإن كنت ناقلاً فالصحّة:

قال عضد الدين الأيجي في «آداب البحث»: «إذا قلت بكلام خبري، إن كنت ناقلاً فالصحة، أو مدعياً فالدليل»[(١)].

وهذه القاعدة تُمثل خلاصة مهمة في علم الجدل، ومعناها: أنّ من يدّعي دعوى فإنها لا تقبل إلا إن جاء بدليل عليها، وكذلك إن كان المرء ناقلاً لمعلومة عن عالم أو مفكر أو هيئة أو أي مصدر فلا بد أن يثبت صحّة النقل عن هذا المصدر.

وبغير ذلك فيبقى كلامه لا قيمة له.

وهذه القاعدة لو طُبِّقت تطبيقاً جيّداً لأحدثت مناعة قوية من الشبهات المعاصرة لدى الشباب والشابات.

وهنا ملاحظة في التفريق بين (صحة النقل) وبين

---

(١) حاشية الصبان على شرح أداب العضد ص (٦).

(العزو). **مثال ذلك**: البعض يعتمد في طعنه على الصحابة ببعض الأحداث التاريخية؛ فإنْ قلت له: أثبت ذلك، قال: هذا موجود في تاريخ الطبري، في الصفحة كذا، في الجزء كذا.

وهذا في الحقيقة ليس تصحيحاً، وإنما هو عزو فقط، فنحتاج أن نرجع إلى تاريخ الطبري؛ لنتأكد من إسناده إلى هذه القصة، هل هو صحيح أم لا، أم أنه ليس له إسناد أصلاً!؛ لأن الطبري لم يشترط الصحة في كتابه، وبالتالي، فالعزو للطبري ليس تصحيحاً للكلام وإنما إحالة إلى مصدر يخضع للدراسة.

القاعدة الثامنة: التنبّه من الاستدلال الانتقائي بالنصوص الشرعية، وضرورة استعراض سائر نصوص الباب:

وهذه القاعدة من أهم القواعد، فإن الوقوع في الاستدلال الانتقائي هو من أكثر ما يقوم به المُشككون والملحدون والمنصرون؛ كاستدلال بعضهم بقول الله: ﴿قُلْ فَأْتُوا۟ بِٱلتَّوْرَىٰةِ فَٱتْلُوهَآ﴾ [آل عمران: ٩٣] على صحة الدين النصراني، ويتركون الآيات الأخرى التي تبين كفر النصارى.

ومن أمثلة ذلك أيضاً: الاستدلال بقول الله: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ﴾ [القصص: ٥٦] على أن الإنسان مجبور مسير لا مخير، ويتركون الآيات الأخرى التي فيها إثبات المشيئة

والإرادة للإنسان كقول الله سبحانه: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩].

ومن الأمثلة: استدلال منكري السُّنَّة بقول الله: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ [النحل: ٨٩] وتركهم الآيات الأخرى التي فيها الأمر بطاعة الرسول ﷺ.

إضاءات تهم المُدافِع عن الإسلام وثوابته

أولاً: فضل الرد على الشبهات:

١ ـ قال الله ﷻ: ﴿وَجَٰهِدْهُم بِهِۦ جِهَادًا كَبِيرًا ۝٥٢﴾ [الفرقان: ٥٢]؛ أي: بالقرآن. قال ابن تيمية: «فالراد على أهل البدع مجاهد، حتى كان يحيى بن يحيى يقول: الذب عن السُّنَّة أفضل من الجهاد»(١).

٢ ـ وظيفة الأنبياء بيان الحق، وإزالة التصورات الباطلة.

٣ ـ الله ﷻ أجاب بنفسه على الطاعنين في ذاته ودينه وشرعه ونبيّه. كما قال سبحانه: ﴿وَقَالُوا۟ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحْمَٰنُ وَلَدًا ۝٨٨ لَّقَدْ جِئْتُمْ شَيْـًٔا إِدًّا ۝٨٩﴾ [مريم: ٨٨، ٨٩] إلى آخر الآيات.

وقوله سبحانه: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلْقُرْءَانُ جُمْلَةً وَٰحِدَةً ۚ كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ ۖ وَرَتَّلْنَٰهُ تَرْتِيلًا ۝٣٢ وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ۝٣٣﴾ [الفرقان: ٣٢، ٣٣].

---

(١) مجموع الفتاوى (٤/ ١٤).

ثانياً: من المهم أن يستحضر المرء أنه يدافع عن الإسلام لا عن آرائه. وهذا يقتضي أن يُقدم الإسلام كما هو. مع مراعاة فقه الدعوة وتقديم الأولويات.

ثالثاً: ليس الداعية مسؤولاً عن استجابة الناس إذا هو أحسن دعوته، فلا تذهب نفسه عليهم حسرات، وإنما يبذل جهده، ويعلم أنَّ مِن الناس من لا يريد الحق، كما بيَّن الله ذلك كثيراً في القرآن.

رابعاً: ليهتم الداعية بنفسه من جهة الأخلاق الفاضلة، والآداب الإسلاميّة؛ ليكون قدوة حسنة، وهذا بحد ذاته من أسباب التقليل من آثار الشبهات؛ لأن النموذج الأخلاقي العالي من الشخص المتدين يعد دعوة صامتة مؤثرة، ﴿**وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ**﴾ [آل عمران: ١٥٩].

تصور إجمالي لخارطة الشبهات المثارة ضد الإسلام وثوابته في الوقت الحالي(1)

تَعُودُ الشبهات العصرية المثارة ضد الإسلام وثوابته من الملحدين واللادينيين ومنكري السُّنَّة والمشككين فيها إلى **نوعين**، تحت كل منهما قائمة أبواب من الشبهات.

النوع الأول: شبهات يُراد بها الطعن في أصل الإسلام، وتشمل أربعة أبواب:

الباب الأول: شبهات حول وجود الله سبحانه وكماله والحكمة من أفعاله.

وتتفرع إلى قسمين:

القسم الأول: شبهات حول إثبات وجود الله. ومِن أبرز ما يدخل في هذا القسم:

١ ـ سؤال: من خلق الله؟

(١) هذا التصور ليس شاملاً لكل الشبهات المتداولة، وإنما يتناول أكثر ما هو منتشر، كما أن التقسيم الذي ترونه هو تقسيم اجتهادي قابل للتصحيح، وقد أجبْتُ في هذا الكتاب عن (جُلّ) هذه الشبهات المذكورة في الخارطة الإجماليّة هنا.

٢ ـ الاعتراض على أدلة وجود الله كالطعن في مبدأ السببية.

٣ ـ ادعاء الاستغناء بالقوانين الكونية عن الحاجة إلى وجود الله.

٤ ـ الاستشهاد ببعض النظريات والفرضيات العلمية الحديثة؛ كنظرية التطور والأكوان المتعددة، وبعض أبواب فيزياء الكم على عدم وجود الله سبحانه.

القسم الثاني: شبهات حول كماله ـ جلَّ شأنُه ـ والحكمة من أفعاله، ومن أبرز ما يدخل تحت هذا القسم:

١ ـ لماذا خُلِقنا وأُمِرنا بالعبادة؟

٢ ـ شبهة وجود الشر في العالم.

٣ ـ شبهة حول إجابة الله الدعاء.

٤ ـ تعذيب الكفار بالنار وتخليدهم فيها.

٥ ـ الجمع بين العدل الإلٰهي وبين القضاء والقدر وكتابة أعمال عباد.

الباب الثاني: شبهات حول القرآن الكريم.

وتتفرع إلى قسمين:

القسم الأول: التشكيك في صحّة نسبته إلى الله ﷻ.

القسم الثاني: ادعاء وجود أخطاء فيه، والأخطاء

المدعاة ثلاثة أنواع: لغويّة، وعلميّة (طبيعية)، وتناقضات بين الآيات.

الباب الثالث: شبهات حول الرسول محمد عليه الصلاة والسلام.

وتتفرع إلى قسمين:

القسم الأول: التشكيك في نبوته ﷺ.

القسم الثاني: الطعن في مواقف من سيرته وحياته ﷺ. ومن أشهر المواقف التي يُطعَن عليه بها:

زواجه من عائشة رضي الله عنها، وزواجه من صفية، وقضية تعدد زوجاته، وحادثة بني قريظة، وحادثة العرنيين.

الباب الرابع: شبهات حول التشريعات الإسلامية، ومن أبرز ما يدخل في ذلك:

١ ـ أحكام المرأة في الإسلام (ادعاء مظلوميتها).

٢ ـ أحكام الجهاد الإسلامي (ادعاء أنه دينُ عُنف).

٣ ـ الرقّ وعقوبة المرتد (ادعاء أنه دين يخالف الحرية).

٤ ـ رجم الزاني وقطع يد السارق (ادعاء أنه دين وحشي).

وليس المقصود إنكار بعض المسلمين لشيء مما سبق

من التشريعات، وإنما من يطعن في أصل الإسلام بسبب ذلك.

النوع الثاني: شبهات يُراد بها الطعن في ثوابت الشريعة دون أصل الإسلام، وتشمل خمسة أبواب:

الباب الأول: شبهات حول السُّنَّة النبويّة.

وتتفرع إلى أقسام:

القسم الأول: حول أصل حجيتها والاستغناء بالقرآن عنها.

القسم الثاني: حول حجية أخبار الآحاد خاصة.

القسم الثالث: حول نَقَلَتها ورواتها.

القسم الرابع: حول تاريخها وتدوينها وكتابتها.

القسم الخامس: حول علم الحديث ومناهج المحدّثين.

القسم السادس: حول أحاديث بعينها، بادعاء معارضتها للعقل أو الحس أو القرآن أو العلم الحديث أو لأحاديث أخرى.

الباب الثاني: شبهات حول منهجية فهم النص الشرعي.

الباب الثالث: شبهات حول الصحابة.

الباب الرابع: شبهات حول الإجماع.

الباب الخامس: شبهات حول الحدود الشرعيّة.

مناقشة أبرز الشبهات المعاصرة التي يثيرها الملحدون واللادينيون ومنكرو السُّنَّة

سأسير في ذكر الشبهات ونَقْضِها على الترتيب السابقِ عرضُه في الخارطة الإجمالية، وقد تقدم أنها تعود إلى نوعين:

١ ـ شبهات يُراد بها الطعن في أصل الإسلام.

٢ ـ شبهات يراد بها الطعن في ثوابت الشريعة دون أصل الإسلام.

فأما النوع **الأول** فيتفرع إلى أبوابٍ سَبَقَ ذِكرُها، وأول هذه الأبواب: الشبهات حول الإيمان بوجود الله سبحانه وكمال أفعاله، وقبل الإجابة عن الإشكالات في هذا الباب سأذكر أصلين يُرجَع إليهما ليكونا منطلقين للإجابة عن الاعتراضات، **الأول**: أدلة وجود الله سبحانه.

والثاني: أصلٌ في باب الحكمة من أفعال الله سبحانه.

الأصل الأول: أدلة وجود الله سبحانه:

أولاً: دليل الفطرة:

تدل الفطرة البشرية على وجود الخالق ﷻ من ثلاث جهات:

الجهة الأولى: أن هناك معارف أولية ضرورية حاصلة لكل البشر، لم يتعلموها في مدرسة، ولم يتلقّوها في جامعة، وإنما وُلدت معهم، وغُرِزت في عقولهم؛ كمعرفة أن الحادث لا بد له من مُحدِث، وأنّ الجزء أصغر من الكل، وهذه المعارف يُستدل بها على وجود الله سبحانه من طريقين:

الطريق الأولى: من جهة النظر والاستدلال، وذلك بأن يُنظَر في الكون والإنسان والمخلوقات، فيُعلَم بأنها حادثة، ثم نستدل بالمعرفة الفطرية القائلة بأن لكل حادث محدث على أن للكون والمخلوقات مُحدِثاً خالقاً وهو الله ﷻ.

الطريق الثانية: أن مُجرّد وجود هذه الغرائز المعرفية الفطرية يدلُّ على أن هناك من أودعها في نفس الإنسان؛ لأنها لم تحصل عن اكتساب ولا عن تعلم، وهذا دليل على وجود الخالق ﷻ.

الجهة الثانية من دلالة الفطرة: ضرورة الافتقار والتعبد، أو الاعتراف النفسي الضروري بالحاجة إلى الخالق سبحانه.

إذْ إنّ في فطرة الإنسان افتقار ذاتي إلى قوة غيبية كاملة غنيّة يرجو منها الإنسان النفع، ويستدفع بها الضر، ويتذلل لها، وخاصّة عند الشدائد؛ ولذلك تجد أنّ الأمم كلّها من قديم الزمان وفي مختلف البلدان لها أماكن للعبادة، حتى عبدوا الشمس والكواكب والنار والأحجار ملتمسين بذلك جلب النفع ودفع الضرّ، وما ذلك إلا لافتقار الإنسان بطبيعته إلى الإله الذي يملأ تطلعات روحه وحاجاته؛ غير أنّ البيئة التي ينشأ فيها الإنسان قد تساهم في تشويش الغاية الصحيحة، فبدل أن يتوجه للإله الحق، يتوجه إلى آلهة باطلة يُعلَم بالعقل قبل الشرع بُطلانها، ولذلك فإنَّ الرسل حين بعثوا إلى أقوامهم لم يكن محور رسالتهم إثبات وجود الخالق؛ لأن الأمم كانت تقرّ بذلك في الجملة، وإن كان بعض الناس قد يحتاج إلى تذكير بهذه الحقيقة الفطرية، وإنما كان محور رسالتهم: الدعوة إلى إفراد الله تعالى بالعبادة، والتخلُّص من عبادة كلّ ما سواه، ولذلك نجد أسلوب خطاب الرسل عند الحديث عن هذه الحقيقة الفطريّة تذكيريّاً لا تأسيسيّاً، كأنه يُحيي الفطرة في النفوس، أو يوقظها، لا أنه يغرسها أو يَبْنِيها، فتأمَّل ـ مثلاً ـ قول الله تعالى: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾؟! [إبراهيم: ١٠]. فهذا أسلوب مَن يُذكّر لا من يؤسس معنىً كان مجهولاً.

ومَع أن طوائف من النّاس تُنكر هذه الحاجة الفطرية إلّا

أنها مركوزة في النفوس بلا ريب، وإنكارها إنما هو بسبب الجحود والكبر، أو بسبب فساد الفطرة وتغيرها بمؤثرات خارجية، قال الله سبحانه: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ﴾ [الروم: ٣٠]. وقال النبي ﷺ: «**كُل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو يمجّسانه أو ينصرّانه**»[(١)].

وقد قال ابن تيميّة رحمه الله تعالى: «إن الإقرار والاعتراف بالخالق فطري ضروري في نفوس الناس، وإن كان بعض الناس قد يحصل له ما يفسد فطرته حتى يحتاج إلى نظر تحصل له به المعرفة»[(٢)] انتهى.

وقد يقول قائل: وهل يُمكِن أن تَفسد الفِطَر؟ ما الدليل على ذلك من الواقع المشاهد؟

والجوابُ عن ذلك: أنه يوجد في الواقع أناسٌ أنكروا المبادئ العقلية الأولية، وآمنوا بالحس ـ وحده ـ، حتى وقعوا فيما يثير ضحك الأطفال قبل الكبار، فمثلاً: تسأل أحدهم عن عمارة تتكون من عشرين طابقاً، وفي كل طابق عشر نوافذ، فما نسبة النافذة الواحدة إلى مجموع العمارة؛ هل هي أصغر منها أو أكبر؟ فيكون جوابه بأنّهُ لا يعرفْ حتى يرى العمارة بالحسّ (البصر) ثم يحكم!

---

(١) صحيح البخاري (١٣٨٥).

(٢) مجموع الفتاوى (١٦/ ١٨٩).

فبالقياس على مَنْ تشوَّهت عنده المعارف العقلية الأوليّة بسبب شبهات أو شكوك أفسدت بديهته، نستدل على إمكانيّة تشوُّه الفطرة الداعية إلى وجود الخالق سبحانه؛ إذ إنّ المعارف العقليّة البديهيّة هي أمرٌ فطريّ أيضاً، بل إن تصور فساد الفطرة في باب الاعتراف بوجود الله أظهر من تصوره في باب المعارف العقلية الأوليّة؛ لكثرة الشبهات في الأول دون الثاني.

الجهة الثالثة: الغرائز والأخلاق، وذلك أننا نرى في الإنسان والحيوان غرائز فطرية غير مكتسبة من المجتمع ولا من البيئة، وإنما هي مما أودع فيه بغير كسب منه، فأنت تشاهد بعض الحيوانات عند ولادتها تتجه مباشرة إلى الضّرع باحثة عن اللبن، من غير أن تكون الأم هي التي توجهها إليه، وأنت ترى الرضيع إذا ألقمته أمه ثديها عرف كيف يمصه ويستخرج الطعام منه، وكذلك غريزة ميل الجنسين أحدهما إلى الآخر، وغريزة النكاح، وحب الولد، وغير ذلك من الغرائز الكثيرة جدّاً.

وبالمناسبة فإن للمفكر المعروف عبد الوهاب المسيري كلاماً لطيفاً في الأمور التي جعلته يتحول من النظرة المادية للحياة، من أهمها: ما رآه من تعلق زوجته الشديد بابنتها تعلقاً يتجاوز الآليات المادية الجامدة، وقال: هل يمكن أن

يكون ذلك كله بسبب الإنزيمات؟[1].

ومن الغرائز التي أودعت في الإنسان: القيم الأخلاقيّة الفاضلة كاستحسان الصدق، والعدل، واستبشاع الظلم والقتلِ وتعذيبِ الأطفال، ونحو ذلك.

إنّ وجود الخير في نفس الإنسان لا يُمكن أن يفهم في دائرة العبثية والعشوائية، وإنّما يتمّ فهمه باتساق وانتظام تحت مظلّة الإيمان بوجود الخالق المُدبّر ﷻ، الذي خلق النفوس وألهمها فجورها وتقواها.

ثانياً: دليل إيجاد المُحدَثات وخَلْقِها:

وهذا الدليل متوجّه إلى الأشياء الحادثة، فكل ما هو حادث فإن العقل يدعو ضرورة إلى البحث عمّن أحدثه، وهو قائم على الترتيب التالي:

١ ـ الكون حادث، والمخلوقات حادثة بعد أن لم تكن.

٢ ـ وكل حادث فلا بد له من مُحْدِث.

٣ ـ إذاً؛ الكون والمخلوقات لها خالق أوجدها بعد أن لم تكن.

(١) ذكر ذلك في مقابلة مع جاسم المطوع في برنامج (حديث الذكريات) وهو مرفوع على الشبكة.

وهذا المبدأ ـ أعني: لكل حادث مُحدِث ـ يعترف به كل البشر من الناحية العَمَليّة، وإن أنكره بعضهم بلسانه، فأنت ترى أننا نبحث عن الفاعل خلف كل حَدَث لم يكن موجوداً، وترى الأطباء يبحثون عن أسباب فشوّ الأمراض التي لم تكن فاشية، ويفنون أعمارهم في البحوث والدراسات اعترافاً بالمبدأ العقلي الذي يقول بالسببيّة، وترى علماء النفس والاجتماع يبحثون عن أسباب حدوث المشاكل النفسية والاجتماعية، بل وترى الرضيع في مهده يلتفت حين يسمع الصوت باحثاً عن مصدره، قال ابن تيمية رحمه الله: «من المعلوم بالضرورة أن الحادث بعد عدمه لا بد له من مُحدِث، وهذه قضية ضرورية معلومة بالفطرة حتى للصبيان؛ فإن الصبيّ لو ضربه ضارب وهو غافل لا يبصره لقال: من ضربني؟ فلو قيل له: لم يضربْك أحد، لم يقبل عقله أن تكون الضربة حدثت من غير محدث»[(١)] انتهى.

ولذلك كله؛ فإن الإنسان المتوائم مع فطرته، لا يحتاج في الاستدلال على وجود الخالق سبحانه إلى أكثر من النظر في حدوث الكون والمخلوقات، لتتولى الضرورة العقليّة بعد ذلك إكمال الاستدلال والاعتراف بوجود الخالق.

قال الله سبحانه وتعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٣٥﴾﴾؟! [الطور: ٣٥].

---

(١) الفتاوى (٥/ ٢١٥).

وقـــال: ﴿أَوَلَا يَذْكُرُ ٱلْإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقْنَٰهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْـًٔا ﴿٦٧﴾﴾؟ [مريم: ٦٧].

وأما إثبات حدوث الكون فلم يعد أمراً تكتنفه الصعوبة؛ إذ لا يكاد يوجد في الأوساط العلمية اليوم من يقول بأن الكون أزلي قديم، ولذلك؛ لا تجد علماء الملحدين ينكرون حدوث الكون في سياق إنكارهم لوجود الله ﷻ، وإنما يجنحون إلى تفسير نشأة الكون وحدوثه خارج الإطار الديني الغيبيّ.

وليس هذا مجال تفصيل الأدلة العلمية على حدوث الكون، ويمكن أن تُراجَع في أي مرجع علمي تحت موضوع: توسع الكون أو تمدده، وكذلك تحت موضوع القانون الثاني للديناميكا الحرارية.

ثالثاً: دليل الإتقان:

بعد أن استدل العقل على وجود الخالق سبحانه بحدوث المخلوقات، فإن هاهنا دليلاً آخر، يزيد الأمر جلاء، ويقطع كل ريب، ويُذهِب كل شك، ألا وهو أن تلك المخلوقات الحادثة لم يكن الشأن فيها مجرّدَ الحدوث، وإنما هي ـ مع ذلك ـ قد ظهرت بأتقن صورة وأحسن صنع، بل إن الإتقان الذي فيها معجِزٌ لكل القدرات البشرية بحيث لا يُمكن محاكاته ولا مماثلته، وهنا يصرخ العقل بأنّ هذا الإتقان

والإحكام لا يمكن أن تُنتِجه الصدفه، ولا أن تبْدِعَهُ العشوائية، وإنّما قوّةُ الله العليم الحكيم القدير، سبحانه.

وصُوَرُ الإتقان والإحكام في المخلوقات تَضيق عن بيانها الموسوعات الكبرى، بل لا يمكن أن تُحصَر، وكلما ازداد الإنسان نظراً وتأملا في النفس، والحيوان، والأرض، وما عليها، والآفاق ازداد علماً بأن هذا الإتقان لا يصدر عن عشوائية البتّة!

ولذلك؛ فإن من أعظم وسائل زيادة اليقين بوجود الله سبحانه: التأمل في المخلوقات، والنظر في علامات إتقانها، ودلائل إحكام صُنْعِها، وقد أتاحَت البرامج الوثائقيّة فُرصَة كبيرة للمتأمّلين والمتفكّرين، وكذلك الكتب العلمية التي تتحدث عن وظائف الأعضاء، وتركيب الخلية، والمعلومات الوراثية، ونحو ذلك كلها شاهدة بأن هذه المخلوقات على درجة مُعْجِزَة من الإتقان، وقد قال الخالق سبحانه: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْـَٔافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ [فصلت: ٥٣]، وقال: ﴿وَفِى ٱلْأَرْضِ ءَايَٰتٌ لِّلْمُوقِنِينَ ﴿٢٠﴾ وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٢١﴾﴾ [الذاريات: ٢٠ ـ ٢١].

رابعاً: دليل العناية:

بعد أن ذكرنا دليل الإيجاد ثم دليل الإتقان، نجد دليل العناية زائداً على ذينك الدليلين، مؤكداً على ضرورة وجود

الخالق الحكيم العليم الرحيم سبحانه وبحمده، وهذا الدليل وإن كان داخلاً في باب الإتقان في الجملة، إلا أنه يستحق أن يُفرَد؛ لأنه يتناول العلاقة بين الإنسان الـمُتقَن صنعُه، وبين المخلوقات الـمُحكَم خَلْقُها، فزيادة على كون المخلوقات مُتقَنة محكمة، فإنك ترى أنها مُسخّرة ليستفيد منها الإنسان ويقضي بها حاجاته من الغذاء، والدواء، والركوب، والسفر، والرعي، والقتال، والصناعة، والبنيان! إنها عناية مقصودة لا عبثية، بدءاً من تهيئة الظروف المناسبة له في بطن أمه، وبعد ولادته بتكوين الغذاء في صدر أمه، وتحنين قلبها عليه، ثم بتسخير النباتات والحيوانات له بما يناسب حاجته، وتهيئة الأرض ليسير في فجاجها ومناكبها، وتسخير البحر ليركبه، وإيداع المعادن في باطنها مع إمكان استخراجها للاستفادة منها، وموافقة الشمس والقمر والليل والنهار لمصالح الإنسان وحاجاته، وكذلك منحه القدرة العقلية التي يفهم بها الكون، ويعمر بها الأرض! وصور العناية أكبر من ذلك بكثير، تُدرَك بالمعرفة والتأمل.

الأصل الثاني: مقدمة مهمة في التعامل مع السؤالات المتعلقة بالحكمة والعدالة الإلٰهية:

إنّ معرفة الجواب عن الأسئلة المتعلقة بكمال الله وعدله، والحكمة من أفعاله لا يستقيم تمام الاستقامة إلا بعد

الإقرار بعدد من الاعتقادات السابقة، المبنية على البراهين القطعيّة، وسأذكرها مرتبة:

أولاً: الإيمان التام بوجوده ﷻ، وقد تقدم ذكر شيء من الدلائل على ذلك.

ثانياً: الإيمان بكماله في ذاته وفي أفعاله، وهذا مبنيّ على ما نشاهد من الإحكام والإتقان في المخلوقات ونظامها، كما نستدل بصنعة المخلوقين على بعض صفاتهم؛ فإننا نعرف من خلال صورةٍ يصنعها الرسّام أنه مُحترف ماهر أو مبتدئ غير مُتقِن.

ثالثاً: الإقرار بأن المخلوق محدود القدرة والعلم والحكمة، وأن الخالق مطلق العلم والقدرة والحكمة؛ فالإنسان لا يزال يتعلم ما كان يجهله في السابق، ولذلك نرى الآخِر يأتي فيُصحِّحُ ما كان يظنه الأولُ الصوابَ المطلَق، ويهدم ما بنى، ويبني ما هدم، وتأتي نظرية فتنقض ما كان يُعتَقَد أنه حقيقة قبل ذلك، وكل هذا بسبب عجز الإنسان ومحدودية علمه وقدرته، وأما الخالق فإنه أبدع ما عجز البشر عن فعله، وقضى ما لا يستطيع البشر كلهم رده، وما من ذرة في هذا الكون في الجزء المنظور منه وغير المنظور إلا وهو يدبرها، في نفس الوقت الذي يسمع فيه الدعاء ويجيبه، وينصر فيه مظلوماً، ويُهلك ظالماً، ويقسم

رزقاً، ويؤتي الملك من يشاء، وينزعه عمن يشاء؛ فأفعال الخالق تابعة لعلمه الـمُطلَق، وأحكام المخلوق تابعة لعلمه المحدود؛ فاعتراض المخلوق على الخالق مبنيّ على أساس هش.

وإذا كان عَجْز الإنسان في إدراك ما يتعلق بالمخلوقات ظاهراً؛ فمن باب أولى عَجْزُه فيما يتعلق بالخالق ﷻ، فنحن لا نحيط علماً بذات الله ﷻ ولا بصفاته، ولم نعرف عنه سبحانه إلا ما أطلعَنا عليه.

رابعاً: الإيمان بأنَّه سبحانه أرسل رُسُلاً، وأوحى إليهم ما يَعْرِف الناسُ به خالقَهم، ومرادَه من خلقه إيّاهم، وأيدهم بما يبين صدقهم، من كمال الأخلاق، وصدق اللهجة، واستقامة الحال، والبعد عن مواطن الشك، ومحالِّ الريبة، إضافة إلى الآيات التي أعطاهم إياها لتكون دليلاً آخر على نبوتهم وصدقهم.

وإذا ثبت ذلك؛ فإنه لا أحد أعلم بإجابة هذه الأسئلة المتعلقة بالحكمة من أفعال الله من الله نفسه، وهو قد بيَّنها في كتابه الذي أنزله هدىً للناس ونوراً، فطريق المعرفة الصحيحة في هذا الباب هو المصدر الإلٰهي لا المحدوديّة البشريّة.

فإدراك الحقائق السابقة جميعِها، يجعل إيمانَنا وتسليمنا بما جاء في القرآن والسُّنَّة مما لم نعرف حكمته من أفعال الله

موقفاً عقليّاً صحيحاً؛ ولا يكون التسليم ـ حينئذٍ ـ هروباً من الحقيقة، ولكنْ مبنيّاً على البرهان العقلي.

وهناك مثال لطيف من الواقع يبيّن شيئاً من التقرير السابق:

وهو أنّنا إذا رأينا هاتف جوال، صنعته شركة معروفة بالإتقان في صناعتها؛ كـ(آبل) أو (سامسونج)، ثم وجدنا فيه قطعة لم نعرف فائدتها، فلن نقول إنها عديمة الفائدة، بل سنبحث عن سبب لوجود هذه القطعة، لمعرفتنا المسبقة ـ من خلال منتجات الشركة ـ بأنها لن تصنع شيئاً عبثيّاً لا فائدة منه؛ وكذلك هذا الكون العظيم المبني على نظام متقن، وهذه المخلوقات التي أُحسِن خَلْقُها، وبنيت على نظام لا يقوم شيء من أنظمة الهواتف ولا غيرها مقامه، والتي تدلّ على أن صانعها هو الكامل في علمه وقدرته وحكمته، فهل من الصواب بعد ذلك أن نقول فيما لم نفهم حكمته في هذا الكون بأنه عديم الفائدة أو لا حكمة من وجوده؟! لا شك أن ذلك مما يأباه العقل السليم، والقياس الصحيح.

وبعد هاتين المقدمتين ـ في وجود الله، وفي كماله ـ فإننا سنتعامل مع كل الإشكالات المثارة حول باب جود الله سبحانه وحول باب الحكمة من أفعاله على ضوئهما، ومن الخطأ أن نتعامل مع سؤال متعلق بحكمة الله بعيداً عن الأصول السابقة.

النوع الأول

شبهات حول أصل الإسلام

الباب الأول
شبهات حول وجود الله
والحكمة من أفعاله سبحانه

القسم الأول: شبهات حول وجوده ـ جَلّ شأنه ـ:

وسنتناول في هذا القسم أربع شبهات بالعرض والرد:

الأولى: سؤال من خلق الله؟

كثيراً ما يعترض الملحدون على أدلة وجود الله سبحانه بسؤال: من خلق الله؟ وهذا السؤال باطل في ذاته، غير صحيح، فإنه مماثل لقولك: هل مدة حمل الرجل كالمرأة ـ تسعة أشهر ـ؟ وما وزن درجة الحرارة؟ ونحو ذلك من الأسئلة المغلوطة.

فإنه سؤال عن الخالق بما لا يُمكِن، وهو أن يكون مخلوقاً، فالخالق خالق لا يكون مخلوقاً حتى يُسألَ عنه بمن خلقه؟

كما أن من الإشكالات في السؤال كونه مبنيّاً على التسوية بين الخالق والمخلوق، وعلى التسوية بين قاعدة (كل حادث له محدث) وبين قول البعض: (كل موجود فله موجد) وكلا التسويتين خطأ.

ثم إن من دلائل بطلان هذا السؤال أنه يستلزم ألا يكون الكون موجوداً أصلاً؛ فإن من المعلوم أن سؤال (من خلق الخالق؟) ليس بأولى من سؤال (من خلق خالق الخالق؟) ولا (من خلق خالق خالق الخالق؟) وهلمّ جرّا، وبهذه الطريقة فلن يكون لهذا الكون وجودٌ؛ لأنه إذا كان وجود الخالق لهذا الكون معلقاً على وجود الخالق الذي قبله، والذي قبله معلقٌ وجوده على الذي قبله، وهكذا إلى ما لا نهاية؛ للزم أنه لن يوجد الخالق الذي خلق هذا الكون؛ لأنه لا يوجد خالق (أول) تقف عنده السلسلة ويصدر منه الخلق الأول؛ فالسلسلة مستمرة إلى ما لا نهاية، وبالتالي لن يوجد الكون إلا إذا كان هناك مصدر أول لا بداية له.

وهنا تظهر عظمة القرآن، ونعمة الله علينا ببعثة محمد ﷺ، فقد جاء في القرآن من أسماء الله الحسنى: ﴿ٱلْأَوَّلُ﴾ كما في سورة الحديد [الآية: ٣]، وجاء في صحيح مسلم في دعاء النبي ﷺ أنه قال: «**اللَّهُمَّ أنت الأول فليس قبلك شيء**»[(١)]، وهذا كله يبين حكمة العلاج النبوي الوارد

---

(١) (٢٧١٣).

في الحديث الصحيح: «**يأتي الشيطان أحدكم، فيقول: من خلق كذا؟ من خلق كذا؟ حتى يقول: من خلق ربك؟ فإذا بلغه فليستعذ بالله ولينته**»[1]؛ فهذا الحديث يبين أن السؤال في ذاته غلط، ولن يوصل التفكير فيه إلى نتيجة إيجابية إلا بالرجوع إلى اعتقاد ما جاء في لسان الشرع من صفة الله سبحانه.

قال ابن تيمية رحمه الله تعالى:

«فإذا وصل العبد إلى غاية الغايات ونهاية النهايات وجب وقوفه، فإذا طلب بعد ذلك شيئاً آخر، وجب أن ينتهي؛ فأمر النبي ﷺ العبد أن ينتهي مع استجارته بالله من وسواس التسلسل، كما يؤمر كلٌّ من حصل نهاية المطلوب، وغاية المراد أن ينتهي»[2] انتهى.

وأما قاعدة (كل موجود فله موجد) فهي غير صحيحة، وإنما الصواب فيها أن لكل حادثٍ مُحدِث، وهذا الكون قد ثبت حدوثه، فلا بد له من مُحْدِث.

الثانية: دعوى الاستغناء بالقوانين الكونية:

ينشر بعض الملحدين دعوى لا دليل عليها، بل الدليل ينقضها ويُفسِدُها، ألا وهي: أن القوانين الدقيقة التي يسير

---

(١) صحيح البخاري (٣٢٧٦).

(٢) درئ تعارض العقل والنقل (٣/ ٣١٤ ـ ٣١٥).

عليها الكون تُغنينا عن القول بوجود خالقٍ له، فالكون أنشأ نفسه بنفسه على ضوء هذه القوانين.

وهذا الكلام فيه مغالطة وتجاوز لحقيقة مهمة، ألا وهي أن القوانين واصفة ومُفسِّرة لا خالقة ومنشئة؛ فهل يُمكن أن نقول: بما أن المعاملات المالية لها قوانين حسابية؛ فإن هذه القوانين يمكنها إنشاء محل تجاري؟

وهل يمكن لقوانين الميكانيكا أن تصنع سيارة؟ أم أنها تحتاج إلى صانع يُطبّق هذه القوانين.

وهل قانون الجاذبية يخلُق أم يُفسّر؟

إن وجود قانون يفسر ظاهرة معينة لا يُلغي وجود سببٍ لنشأتها، فمعرفتنا بالقوانين التي تعمل الطائرة وتطير وتهبط على وفقها، لا يُلغي وجود صانع لها، وهكذا بالنسبة للكون سواء.

وأمرٌ آخر؛ وهو أن في هذه الدعوى تجاوزاً لسؤال عقلي ضروري، ألا وهو: من الذي سنّ هذه القوانين؟ ومن الذي جعل الكون يعمل على وفقها؟

الثالثة: نظرية التطور الدارويني:

لا يسعني في هذا المقام المختصر أن أناقش بشكل مُفَصَّل نظريّةً تربعت على عرش الجدل الديني/العلمي، والتي هي (من أهمّ الحجج التي يستند إليها الملاحدة لتفسير تنوع

الكائنات الحية دون الحاجة إلى وجود الله الخالق)[1] كما ذكر أنتوني فلو ـ الملحد الأشهر في نهايات القرن العشرين، والذي ختم حياته بالاعتراف بوجود الخالق ـ.

فقد صارت هذه النظرية عند البعض عقيدةً لا تقبل النقاش ولا الجدل، إضافة إلى كونها التفسير الطبيعي «الوحيد» لنشأة الكائنات الحية في مقابل الإيمان بوجود الخالق ﷻ، وهذا ما يدفع الوسط العلمي ـ الذي يُفضّل التفسير المادي ـ إلى مزيد من التشبّث بها، وإلى المبالغة في الاعتماد عليها وتعظيمها.

لقد أدّى الصراع في القرون المتأخرة بين كثير من رموز العلم الطبيعي وبين الدين الكَنَسي الـمُحرَّف، إلى أن يستأثر كل من الطرفين برؤية تختلف عن الآخر، وبمنهج تفسيري للموجودات نحا فيه علماء الطبيعة إلى استبعاد التفسيرات الغيبية عكس الرؤية الكنسيّة، وهذا ما يجعل القول بحيادية المجتمع العلمي الطبيعي غير دقيق.

إنّ هذه النظرية لم تصل إلى حدّ الحقيقة العلميّة، إضافة إلى أن أدلتها تتفاوت قوة وضعفاً بحسب نوع التطوّر الـمُستَدَلّ عليه، فأدلة التطور داخل النوع نفسه أقوى من أدلة التطور بين الأنواع.

---

(١) رحلة عقل، عمرو شريف (ص٦٦).

إن نقد نظرية التطور لم ينطلق من دائرة الدين ـ فقط ـ؛ فإن مِن العلماء التجريبيين من انتقدها وأبرز ثغرات كبيرة فيها، وبينوا كثيراً من التحديات والإشكالات التي تواجهها، منهم د. مايكل بيهي أستاذ العلوم البيولوجية بجامعة ليهاي في بنسلفانيا، وألف كتاباً في ذلك وهو «صندوق دارون الأسود» وقد أحدث ضجة في الأوساط الفكرية، وانطلق فيه من عبارة دارون نفسه في كتابه أصل الأنواع: «إذا كان من الممكن إثبات وجود أي عضو معقد لا يُرجّح أنه قد تشكل عن طريق العديد من التعديلات المتعاقبة والطفيفة فسوف تنهار نظريتي تماماً»(١)؛ فشرح د. مايكل بيهي في كتابه تعقيد الخلية الرهيب، وهو ما يتفق مع كلام دارون المذكور. وقد قام مركز براهين بترجمة الكتاب، وطبع في مركز تكوين في ٤٣٠ صفحة.

وهناك كتب أخرى لعلماء غربيين انطلقوا في نقدهم للنظرية من منظور علمي، منها: كتاب أيقونات التطور للدكتور جوناثان ويلز، وقد صَدَّر باحثو مركز براهين ترجمتهم لهذا الكتاب بقولهم: «الرسالة الأساسية لكتاب (أيقونات التطور) حول فكرتين جوهريتين؛ الأولى هي إبراز مقدرة خبراء العلم الطبيعي على توظيف العلم توظيفاً

---

(١) أصل الأنواع، طبعة هارفارد p189.

أيديولوجيّاً قمعيّاً سلطويّاً إقصائيّاً متى أرادوا ذلك أو شعروا بالحاجة إليه. وأما الفكرة الثانية فهي إبراز قابلية العلم الطبيعي نفسه لأن يتحول من خلال نظرياته وفرضياته ومؤيديه إلى أساطير ذات أقانيم وأيقونات، ومرويات وسرديات، ورموز وإشارات خاصة»[1] انتهى.

وكتاب آخر ـ أيضاً ـ وهو: العلم وأصل الإنسان، ألفه ثلاثة من العلماء هم (آن جوجر، ودوغلاس إكس، وكيسي لسكين) في نقد التطور الداروينيّ، وكذلك الكتاب المهم جدّاً، وهو: تصميم الحياة، تأليف: د. ويليام ديمبسكي ود. جوناثان ويلز.

وأحب التنبيه ـ أيضاً ـ إلى أن بعض الباحثين المسلمين المتصدين للطرح الإلحادي يتبنون فكرة التوفيق بين نظرية التطور، وبين الإسلام؛ وذلك لاعتقادهم أنَّ تطور الأنواع ثابتٌ علميّاً، ولكنهم يخالفون الملحدين الداروينيّين في مبدأ العشوائية (الانتخاب الطبيعي)، فهؤلاء المسلمون يقولون بتطوِّر مُوجّه؛ أي: أن الله ﷻ هو الخالق لكل شيء، ولكن بسُنَّة التطور، وكما يقول بعضهم: من الذي يمنع الإله أن يخلق خلقه بطريق التطور؟

وهذا القدر من الطرح أكثر ما يظهر اصطدامه بالشرع

---

(١) أيقونات التطور. تكوين (ص١٣).

في موضوع خلق آدم عليه السلام؛ فإن النصوص القرآنية واضحة الدلالة في أن الله خلقه خلقاً مباشراً بلا أب ولا أم؛ أي: أنه لم يكن نتيجة تطور سلالة سابقة شبيهة بالإنسان.

قال الله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٥٩﴾﴾ [آل عمران: ٥٩].

رابعاً: فرضية الأكوان المتعددة:

دار حوار بين ريتشارد داوكنز (رأس الملحدين في هذا العصر) مع ستيفن واينبرغ (من أشهر الفيزيائيين في العالم، وهو ملحد) حول فرضية الأكوان المتعددة، وكان دوكنز يؤمل أن يسمع ممن هو أعلم منه ما يقوي من جانب تلك الفرضية، ولكن خاب فأله، وهذا نصّ الحوار[(١)]:

«**دوكنز**: أنا قبلت رأي علماء الفيزياء أن هناك نوعاً ما من التضبيط الدقيق، وقد حاولت أن أضع ثلاثة تفسيرات محتملة، أحدها: الله، وقلت: إنه ليس بتفسير، والآخر: نظرية تعدد الأكوان، ونحن موجودون في أحد الأكوان.

والثالث: نسبته إليك.

واينبرغ: أوه، لا

دوكنز: ربما بالخطأ

---

(١) وهو حوار مشهور، مرفوع على موقع يوتيوب بروابط كثيرة، منها هذا الرابط، وفيه جزء من اللقاء مترجَماً https: //www.youtube.com/watch?v=deM1zfy0v0g

واينبرغ: تمنيت أنك لم تفعل

دوكنز: هو ما أسميه الفيزيائي الجريء هو الذي يقول بأننا حاليّاً لا نفهم لماذا هذه الأشياء (الثوابت) هكذا، ويوماً ما سنفهم عندما يكون لدينا نظرية كل شيء، ولكن يبدو من خلال حديثنا أنني أسأت تمثيلك.

واينبرغ: لا أظن أن على أحدنا أن يستهين بالورطة التي نحن فيها وأننا في النهاية لن نستطيع أن نفسر العالم.

هناك مجموعة من قوانين الطبيعة التي لن نستطيع فهمها بتحويلها إلى قوانين رياضية؛ لأننا يمكن أن نحصل على قوانين رياضية ولكنها لا تفسر العالم كما نعرفه.

وسيبقى دائماً سؤال لماذا قوانين الطبيعة كما هي الآن وليست مختلفة، ولا أجد أي طريقة للخروج من هذا.

دوكنز: الفكرة الأخيرة والتي يعطيها أغلب الفيزيائيين بعض الوقت كما أظن هي نظرية الأكوان المتعددة.

واينبرغ: لم يضع أحد هذا في نظرية حقيقية، فهي ليست فقط بتخمين لأن النظرية ستكون تخميناً، ولكننا لا يوجد لدينا نظرية نستطيع أن نضع بها التخمين في قوانين رياضية، ولكنها احتمالية.

دوكنز: وحقيقة أن الإلغاء دقيق جدّاً؛ يعني: أن عدد هذه الأكوان يجب أن يكون كبيراً جدّاً لنستطيع أن نقول: إن كوننا من ضمنها.

واينبرغ: يجب أن يكون عددها على الأقل ١٠ مرفوعة للقوة ٥٦، وإذا كان لديك فكرة عن الترددات في المسافات القصيرة، فسيكون عددها على الأقل ١٠ مرفوعة للقوة ١٢٠، وفي الحقيقة هذا شيء مزعج».

انتهى.

وكما ترى فإن الملحد على استعداد لنسبة حدوث الكون إلى أي شيء إلا للخالق سبحانه، وقد كان واينبرج في غنى عن هذا الحساب المُزعج بإيمانه بالله سبحانه.

القسم الثاني: شبهات حول الحكمة من أفعاله جَلّ شأنه:

وهذا الباب هو من أكثر الأبواب أسئلةً، ومن أبرز ما يندرج تحته أربعة أسئلة:

١ ـ لماذا خُلِقنا وأُمِرنا بالعبادة؟

٢ ـ لماذا يوجد الشر في العالم؟

٣ ـ لماذا تتأخر إجابة الدعاء أو لا تتحقق؟.

٤ ـ كيف الجمع بين العدل الإلٰهي وبين القضاء والقدر وكتابة أعمال العباد؟

وقد تقدم في التأصيل لباب الحكمة من أفعال الله، أنه باب لا يستقيم فهمه إلا بالإيمان المسبق بعدد من الأمور بينتُها هنالك فلتراجَع للأهميّة؛ فالإجابة مبنية على تلك الأصول.

السؤال الأول: لماذا خلقنا الله سبحانه؟ ولماذا أمرنا بالعبادة وهو غني عنا؟

بعد المقدمات السابقِ تأصيلُها في باب الحكمة من أفعال الله، فإننا ننظر إلى كتاب الله لنعرف مراده من خلقه إيّانا، فيكون الجواب: أنه قد أخبرنا أنّ خلْقَه إيّانا لغاية عبادته، ولِيبلوَنا أيُّنا أحسن عملاً؛ فيثيب المحسن ويعاقب العاصي.

وهنا يسأل البعض أو يعترض قائلاً: ولماذا أراد أن تكون الغاية من خلقنا أن نعبده؟

ولو أجبنا عن هذا السؤال فقلنا: لأن هذا مقتضى أسمائه وصفاته من المغفرة والرحمة والعزة والجبروت، فإن السائل يوغل في السؤال أكثر فيقول: ولماذا أراد أن تظهر مقتضيات صفاته على خلقه؟ إلى آخر هذه الأسئلة التي حَسْبُنا في الجواب عنها أن نقول: إنه أراد ذلك، وهو أحكم الحاكمين، وهو يعلم ما لا نعلم، وهو رب كل شيء. فسؤالنا عن الحكمة من أفعال الله يقف عند جوابه سبحانه وبيانه، وليس لنا أن نتجاوز ذلك إلى سؤاله عن سبب إرادته

تلك؛ فإن الله لا يُسأل عما يفعَل ونحن نُسأل.

ولنتأمّل هذه الآيات من سورة الأنبياء، فهي تبيّن وجود الحكمة والغاية، وتنفي العبث والعشوائية، وتُظهر استغناء الله عن عبادة خلقه سبحانه، وأنه لا يُسأل عما يفعل، فقال جلَّ شأنه: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ﴿١٦﴾ لَوْ أَرَدْنَآ أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا لَّٱتَّخَذْنَٰهُ مِن لَّدُنَّآ إِن كُنَّا فَٰعِلِينَ ﴿١٧﴾ بَلْ نَقْذِفُ بِٱلْحَقِّ عَلَى ٱلْبَٰطِلِ فَيَدْمَغُهُۥ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ ٱلْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ ﴿١٨﴾ وَلَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَنْ عِندَهُۥ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ ﴿١٩﴾ يُسَبِّحُونَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ ﴿٢٠﴾ أَمِ ٱتَّخَذُوٓا۟ ءَالِهَةً مِّنَ ٱلْأَرْضِ هُمْ يُنشِرُونَ ﴿٢١﴾ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٢٢﴾ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [آية: ١٦ ـ ٢٣].

السؤال الثاني: لماذا توجد الشرور في العالم؟

إن الذي يستشكله المعترضون بهذا السؤال، هو: عدم قدرتهم على الجمع بين وجود الشر وبين كون الله تبارك وتعالى رحيماً، ولا يذكرون في هذا السياق من صفات الله إلا الرحمة، ويغيب عنهم من صفاته ـ سبحانه ـ الحكمة البالغة، والعزة والعظمة.

وهذا السؤال كثر فيه النقاش من الناحية الفلسفية والشرعية على حد سواء، وكثرت فيه البحوث، وسأذكر قواعد مختصرة يمكن أن يُفهَم موضوع الشر على ضوئها، وقبل ذلك لنتوجه بالسؤال للملحد، فنقول له:

حين كفرت بالله سبحانه هل انتهى الشر من العالم؟! هل توقفت المذابح؟ هل خملت الفياضانات وخَبَت البراكين وسكنت الزلازل؟

ثم، أخْبِرنا عن أولئك الطغاة المجرمين القتلة، الذين سفكوا دماء آلاف أو ملايين البشر، هل سيُعاقبون بعد موتهم؟ وهل ستؤخذ حقوق المظلومين منهم؟

إن المشكلة الحقيقية ـ في سؤال الشر ـ تواجه الملحد

واللاديني اللّذين ينكران الدار الآخرة، لا المؤمن الذي يعتقد بالجزاء والعقاب والثواب.

فإن المؤمن ينطلق في رؤيته لموضوع الشر من قواعد متماسكة، ورؤية بنائية مُحكمة، وليس من مجرد العاطفة الخالية من الدليل، وتتمثل فيما يلي:

أولاً: جعل الله ﷻ للإنسان إرادة حرة يختار فيها بين الخير والشر، وهذا مقتضى العدل؛ حتى يحاسَب الإنسان على هذه الإرادة، ثم حين يختار هو بالإرادة التي أعطيت له، أن يقتل ويسفك الدماء، فالشر إنما ينسب إلى هذا الـمُختار وليس إلى الله ﷻ.

ثانياً: لا يمكن أن نفهم الحكمة من وجود الشر إلا إذا آمنا بأن هذه الدنيا دار نقص وابتلاء وليست دار جزاء، فالشر الذي نراه فيها، من مصائب وأمراض وكوارث، داخلٌ في جملة هذا الوصف العام الذي أراد الله تكون الدنيا عليه، فالذي يبحث في هذه الدنيا عن الجزاء والثواب والعقاب، ثم يتهم الله ﷻ إن لم يجد هذه الأشياء، نقول له: أنت لم تفهم مراد الله من هذه الدار.

ثالثاً: من السنن الثابتة التي جعلها الله سبحانه: سُنَّة الابتلاء، ولن تجد لسُنَّة الله تبديلاً، وهي متفقة مع معنى الحكمة في صفات الله؛ فهذه الابتلاءات هي التي يخرج منها المؤمن كالذهب الخالص بعد فتنته بالنار، وهي التي تُرجِع

كثيراً من الناس إلى ربهم، وهي التي تنقيهم من الذنوب، وهي التي تكون سبباً لنجاة الكثير من النار.

رابعاً: هناك وجوه من الحكمة في ما نراه شرّاً قد لا تستبين لنا من النظرة الأولى.

مثال ذلك: عندما خرق الخَضِر السفينة لم يتبين لموسى عليه السلام الحكمة من ذلك، فقال مستنكراً ﴿أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا﴾؟ [الكهف: ٧١]، ثم تبين له أن ذلك هو الخير حين علم السبب، وهو أنها كانت لمساكين يعملون في البحر، وأن الملك الظالم في ذلك الوقت كان يغتصب السفن الصالحة؛ فأراد الخَضِر أن يعيبها عيباً يسيراً وتبقى مع المساكين، بدلاً من أن تكون صالحة فتذهب للملك الظالم.

وهكذا في واقع حياتنا، تمرّ بنا أشياء كنا حريصين على حصولها؛ ظانّين أنها غاية السعادة والهناء، ثم لما وقعت، استبان لنا غير ذلك، وتمنينا أن لم تقع، فكم من إنسان كان يرجو الولد، فلما رُزِقه صار سبب تعبه ونصبه وشقائه في هذه الدنيا، حتى صار يتمنى أن لو كان عقيماً؛ فليست تقديراتنا الأولية للخير والشر تقديراتٍ حقيقية مُطلقة.

والله سبحانه وتعالى لا يخلق شرّاً محضاً، فما قد نراه شرّاً بادئ الرأي قد نلمح فيه الخير إن تلمسناه من كل جوانبه، ولكن ليس بالشرط أن يكون مشهوداً في هذه الحياة، فقد يكون مؤجلاً لما هو أعظم في الدار الآخرة.

السؤال الثالث: لماذا لم يجب الله دعاء بعض الناس؟

أولاً: الله سبحانه يَختَبِر ولا يُختَبَر، ويَبتلِي ولا يُبتَلَى، فالذي يسألُ اللهَ اختباراً يكون قد خالف أمره فكيف يريد الإجابة؟

ثانياً: الله سبحانه أجاب دعاء كثير من الناس، وهذا أمر نشاهده في أنفسنا وفي من حولنا، فالسؤال الصحيح هو: ما المانع الذي أُخِّرَتْ لأجله الإجابة عني؟ وهذا يدعو إلى مراجعة النفس والبحث في مكامن الخطأ وإصلاح الحال، ومضاعفة الجهد بالتقرب إلى الله، ونطمئن بأن ما يدبره الله لنا خيرٌ مما ندبره لأنفسنا.

ثالثاً: لدينا أدلة عقلية قطعية تدل على ضرورة وجود الخالق وتدل كذلك على كمال حكمته وعلمه، فحين يتعارض عند البعض تلك القضية المشكلة التي هي عدم إجابة الدعاء مع تلك الأدلة القاهرة، فالضرورة العقلية تستوجب على العقلاء أن يقدموا الأقوى، وأن يحملوا المشكل ويفهموه بناء على الواضح، وهذه قضية بديهية وجودية مستقرة(١).

---

(١) هذه النقطة مستفادة من جواب للشيخ الصَّدِيق: سلطان العميري.

رابعاً: تَلمُّس جوانب الحكمة في تأخير الإجابة؛ فإن محدودية علم الإنسان تؤدي إلى محدودية رؤاه وأمانيه، وكم من دعاء مُنعنا إجابته، ثم استبان لنا وجه الخير في ذلك.

خامساً: قال الإمام ابن القيم رحمه الله تعالى: «والأدعية والتعوذات بمنزلة السلاح، والسلاح بضاربه، لا بحده فقط، فمتى كان السلاح سلاحاً تاماً لا آفة به، والساعد ساعد قوي، والمانع مفقود، حصلت به النكاية في العدو، ومتى تخلف واحد من هذه الثلاثة تخلف التأثير»[(١)] انتهى.

سادساً: يجب استعراض سائر النصوص في الباب وعدم الاجتزاء، فالذي قال: ﴿ٱدْعُونِىٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ هو الذي قال: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ﴾ فمن يريد بـ(الدعاء) إنهاء سُنَّة الـ(ابتلاء) للبشر يكون قد أخذ بنص وترك آخر، كذلك فإنه قد جاء في الحديث الصحيح «**يستجاب لأحدكم ما لم يعجل**» فهذا نص يبين أمراً مهمّاً في شرط الإجابة ألا وهو عدم الاستعجال.

وأما إنكار الملحدين لوجود الله ﷻ، متعلقين بدعوى عدم إجابة الدعاء، فإننا نقول لهم، ولو سلمنا ـ جدلاً ـ بأنَّه لا يجيب الدعاء ـ سبحانه ـ؛ فإن ذلك لا يستلزم عدم الوجود!.

---

(١) الداء والدواء (ص٢٦).

السؤال الرابع: كيف نجمع بين القضاء والقدر وبين تعذيب الكافر على كفره؟

إنّ باب القضاء والقدر من الأبواب الشرعية السمعية، التي يُعرَف الصواب فيها من الشرع نفسه، ويُشارك العقل في هذا الباب من جهة ما يلمسه واقعاً من كون الإنسان مخيراً فيما يتخذ من قرارات في سائر أمور حياته، وكثيراً ما يقع اللبس في هذا الباب من جهة الربط بين معنى (القدر) ومعنى (الجبر)، وهذا غير صحيح؛ فإن الله سبحانه قد أثبت للعبد فعلاً ومشيئة، وإرادة يحاسَب عليها، ولو لم تكن تلك الإرادة حقيقية لما كان هناك فائدة من إرسال الرسل وإنزال الكتب؛ لأن الرسل بعثوا ليذكروا الناس، فيُثاب من استجاب، ويُعاقب من أبى، فإذا لم تكن للبشرية مشيئة تكون محلَّ كلِّ هذا التذكير والثواب والعقاب؛ لكان ذلك عبثاً يُنزَّه الله ﷻ عنه.

وفي نفس الوقت؛ فإن هذه المشيئة البشرية هي من سُنّة (الأسباب) التي أودعها الله في هذا الكون، والله هو مسبب هذه الأسباب ومريدُها، فكما جعلَ النكاح سبباً لوجود

الولد، والنارَ سبباً للإحراق، والماءَ سبب للإرواء، فكذلك جعل الإرادة سبباً لانبعاث العمَل، وجعل العمل سبباً لدخول الجنّة أو النّار، وكل هذه الأسباب ليست مستقلة بذاتها عن إرادة الله سبحانه، وإنما هي تحت مشيئته، ولو أراد لعطّل أثرها كما فعل في نار إبراهيم عليه السلام.

الباب الثاني
شبهات حول القرآن الكريم

وتتفرع إلى قسمين:

القسم الأول: التشكيك في صحّة نسبته إلى الله ﷻ:

ونظراً لوجود الترابط والتلازم بين براهين النبوة وبراهين صحة القرآن، فسأرجئ الحديث عن براهين صحة القرآن إلى الباب التالي (الثالث) عند الحديث عن براهين النبوة.

القسم الثاني: ادعاء وجود أخطاء فيه:

والأخطاء المدعاة ثلاثة أنواع: لغويّة، وعلميّة (طبيعية)، وتناقضات بين الآيات.

النوع الأول: أخطاء لغويّة (نحْوية):

سأذكر أربعة وجوه من الرد على جميع الأخطاء النحوية المدعى وجودها في القرآن:

أولاً: غاية ما يريد هؤلاء المشككون قوله: إن القرآن مِن وضْع محمد ﷺ واختراعه وليس من عند الله سبحانه؛ لأنه لو كان من عند الله فلن تقع فيه أخطاء نحوية، ونحن

نقول لهم: حتى لو كان القرآن كذلك ـ وحاشا لله أن يكون ـ فلا يمكن أن تقع فيه أخطاء نحوية؛ لأن لسان قريش في ذلك الوقت حجة بذاته في اللغة العربية! سواء أكان المتكلم محمداً ﷺ أم عتبة بن ربيعة أم الوليد بن المغيرة! فلو وجدنا نصّاً محفوظاً عن أبي جهل فلا يُمكن أن يكون فيه خطأ نحوي!

ثانياً: قواعد النحو موضوعة بعد القرآن لا قبله، وهي إنما وضعت واستمدت من الخطاب العربي المحفوظ في تلك المرحلة وما قبلها، فقواعد النحو مستمدة من القرآن وأشعار الجاهليين ونصوص العرب ولغاتهم المحفوظة في تلك المراحل، فالنحْويّون يستشهدون بالقرآن والشعر على قواعد النحو، وليس العكس!

ثالثاً: أن لقبائل العرب لهجات تختلف عن بعضها في شيء من القواعد الإعرابية، يسميها النحويون ـ لغات ـ، ولم يتعاملوا معها على أنها خطأ، وإنما اعتبروها وجوهاً في اللسان العربي، فنجد أنّ بعض قبائل العرب يلزمون المثنى الألف على كل الحالات، رفعاً ونصباً وجرّاً، قال ابن عقيل في شرحه لألفية ابن مالك في النحو: «وما ذكره المصنف من أن المثنى والملحق به يكونان بالألف رفعاً والياء نصباً وجرّاً هو المشهور في لغة العرب، ومن العرب من يجعل المثنى والملحق به بالألف مطلقاً، رفعاً ونصباً وجرّاً؛ فيقول: جاء

الزيدان كلاهما ورأيت الزيدان كلاهما ومررت بالزيدان كلاهما»[1]. قال العلامة محمد محيي الدين عبد الحميد في «منحة الجليل بتحقيق شرح ابن عقيل»: «هذه لغة كنانة وبني الحارث بن كعب وبني العنبر وبني هجيم وبطون من ربيعة بكر بن وائل وزبيد وخثعم وهمدان وعذرة، وخُرِّج عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَانِ لَسَٰحِرَانِ﴾ [طه: ٦٣] وقوله ﷺ: «**لا وتران في ليلة**»[2]. وجاء عليها قول الشاعر:

تزود منا بين أذناه طعنة دعته إلى هابي التراب عقيم

فإن من حق «هذان، ووتران، وأذناه» لو جَرَين على اللغة المشهورة أن تكون بالياء: فإن الأولى اسم إن، والثانية اسم لا، وهما منصوبان، والثالثة في موضع المجرور بإضافة الظرف قبلها.

وفي الآية الكريمة تخريجات أخرى» ذكرَها في هذا الموضع ولم أتم النقلَ اختصاراً، فليراجع[3].

وقال الإمام اللغوي الفذّ أحمد بن فارس المتوفى سنة ٣٩٥ في كتابه «الصاحبي في فقه اللغة»:

«باب القول فِي اختلاف لغات العرب:

---

(١) (٥٨/١).

(٢) سنن أبي داود (١٤٣٩). حكم الألباني: صحيح.

(٣) شرح ابن عقيل مع منحة الجليل (١/ ٥٧ ـ ٥٨).

اختلاف لغات العرب من وجوه:

أحدها: الاختلاف فِي الحركات كقولنا: «نَستعين» و«نِستعين» بفتح النون وكسرها. قال الفرَّاء: هي مفتوحة فِي لغة قريش، وأسدٌ وغيرهم يقولونها بكسر النون.

والوجه الآخر: الاختلاف فِي الحركة والسكون مثل قولهم: «معَكم» و«معْكم»».

وذكر وجوهاً كثير من الاختلاف إلى أن قال: «ومنها: الاختلاف فِي الإعراب نحو: «مَا زيدٌ قائماً» و«مَا زيدٌ قائم» و«إنّ هذين» و«إنّ هذان» وهي بالألف لغة لبني الحارث بن كعب يقولون لكلّ ياء ساكنة انفتح مَا قبلها ذَلِكَ. وينشدون:

تزوَّدَ مِنَّا بَيْنَ أذناه ضربةً دَعَتْه إِلَى هابي التراب عقيمِ»[1]

انتهى.

رابعاً: أنّ الأخطاء المدعى وجودها في القرآن هي في أبواب من أسهل أبواب اللغة، فمن الذي يجهل أن اسم إنّ منصوب؟ ومن الذي يجهل أن المعطوف على المنصوب منصوب؟ هذا شيء لا يجهله الصبي الذي درس اللغة العربية؛ فهل يُعقَل أن كتاباً فيه كل هذا البيان وكل تلك الفصاحة يقع فيه خطأ بسيط ساذج؟

---

(١) (ص٢٥ و٢٦).

لا شك أن هذا الكلام فيه تجاوز لكل حدود المعقول!

فعلى سبيل المثال يقول الطاعنون: إن القرآن فيه خطأ في سورة المائدة برفع ما حقّه النصب، وذلك في قول الله سبحانه: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ﴾ [٦٩]. فيستشكلون رفع (الصابئون) لكونها معطوفة على منصوب وهو اسم إنّ. وللردّ عليهم نقول: إنه قد جاءت في كتاب الله آيتان مشابهتان لهذه الآية وقع فيها نصب (الصابئين) على ما تدَّعون من الصواب، وذلك في سورة البقرة: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ﴾ [٦٢]، وكذلك في سورة الحج: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ﴾ [١٧]؛ فليست القضية جهلاً إذن كما تظنون!.

قال الإمام الطاهر ابن عاشور رحمه الله في تفسيره العظيم ـ التحرير والتنوير ـ :

«وجمهور المفسرين جعلوا قوله: ﴿وَٱلصَّٰبِـُٔونَ﴾ مبتدأ، وجعلوه مقدماً من تأخير، وقدروا له خبراً محذوفاً لدلالة خبر (إن) عليه، وأن أصل النظم: إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى لهم أجرهم... إلخ، والصابئون كذلك، جعلوه كقول ضابي بن الحارث:

فإني وقيار بها لغريب»[1]

انتهى.

---

(١) (٦/ ٢٧٠ ـ ٢٧١).

النوع الثاني: أخطاء علمية:

من الشبهات التي تثار: أن القرآن الكريم فيه آيات تخالف مكتشفات العلوم الطبيعية، مما يدل على أن هذا القرآن ليس من عند الله ﷻ؛ إذْ لو كان من عنده فإنه لن تقع فيه هذه الأخطاء!

ويمثلون لذلك بقول الله ﷻ عن ذي القرنين: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ مَغۡرِبَ ٱلشَّمۡسِ وَجَدَهَا تَغۡرُبُ فِي عَيۡنٍ حَمِئَةٍ﴾ [الكهف: ٨٦]، فقالوا: كيف تغيب الشمس داخل عين حمئة في الأرض مع أننا عرفنا بالعلوم الحديثة أنها أكبر من الأرض، وأنها بعيدة جدّاً عنها، وأن لها مساراً لا يلتقي بالأرض فضلاً عن أن تدخل فيها؟!

وهذه الشبهة ـ على تهافتها في ذاتها ـ إلا أنها أثَّرت على بعض الشباب! ويروج لها نصارى العرب وملحدوهم.

والرد عليها من وجوه:

أولاً: الله لم يخبر بأن الشمس تغرب في عين حمئة، وإنما وصف الله رؤية ذي القرنين لها فقال: ﴿وَجَدَهَا تَغۡرُبُ﴾؛ أي: في رؤيته ونظره، كما نقول نحن: طلع القمر من خلف الجبل! وهو في الحقيقة خارجَ الأرض بعيداً عنها، وإنما في رؤيتنا ونظرنا يطلع أو يغيب خلف الجبل!

ثانياً: قد بيّن كثير من أئمة المفسرين القدماء، قبل

الأقمار الصناعية والـمُقَرِّبات الحديثة بأن المراد من الآية هو ما يبدو للناظر وليس في حقيقة الأمر، منهم **ابن كثير** المتوفى سنة ٧٧٤هـ حيث قال رحمه الله تعالى في تفسير هذه الآية: «﴿وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ﴾ أي: رأى الشمس في منظر تغرب في البحر المحيط وهذا شأن كل من انتهى إلى ساحله يراها كأنها تغرب فيه وهي لا تفارق الفلك الرابع الذي هي مثبتة فيه لا تفارقه»[(١)] انتهى.

ونقل **القرطبي** في تفسيره عن بعض العلماء ما يلي: «وقال القفال: قال بعض العلماء: ليس المراد أنه انتهى إلى الشمس مغرباً ومشرقاً وصل إلى جرمها ومسها؛ لأنها تدور مع السماء حول الأرض من غير أن تلتصق بالأرض، وهي أعظم من أن تدخل في عين من عيون الأرض، بل هي أكبر من الأرض أضعافاً مضاعفة، بل المراد أنه انتهى إلى آخر العمارة من جهة المغرب ومن جهة المشرق، فوجدها في رأي العين تغرب في عين حمئة، كما أنا نشاهدها في الأرض الملساء كأنها تدخل في الأرض»[(٢)].

وقال **البيضاوي** في تفسيره لهذه الآية: «ولعله بلغ ساحل المحيط فرآها كذلك إذ لم يكن في مطمح بصره غير

---

(١) (٥/ ٥١١).

(٢) (١٣/ ٣٧٠).

الماء ولذلك قال: ﴿وَجَدَهَا تَغْرُبُ﴾ ولم يقل: «كانت تغرب»»[1].

وفي تفسير **الجلالين** : «وغروبها في العين في رأي العين وإلا فهي أعظم من الدنيا»[2].

وهذا كما ترى واضح بين لا خفاء فيه من قديم الزمن.

ومن النصوص القرآنية التي ادّعوا أنها تعارض العلم الحديث ـ أيضاً ـ: قول الله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى مَدَّ ٱلْأَرْضَ﴾ [الرعد: ٣] قالوا: إن ذلك يعارض ما اكتُشف حديثاً من كونها كروية، وفي الحقيقة فهذا جهل كبير، فإن كروية الأرض أمر معروف من قديم الزمن، ونقل علماء المسلمين الإجماع عليه، فقد ذكر ابن حزم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «أن أحداً من أئمة المسلمين المستحقين لاسم الإمامة بالعلم رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ لم ينكروا تكوير الأرض، ولا يحفظ لأحد منهم في دفعه كلمة، بل البراهين من القرآن والسُّنَّة قد جاءت بتكويرها»[3]. وأما ادعاء تعارضها مع الآية فقد أجيب عن ذلك قبل قرون طويلة جدّاً، قال الرازي في التفسير الكبير: «فإن قالوا: قوله: ﴿مَدَّ ٱلْأَرْضَ﴾ ينافي كونها كرة، قلنا: لا نسلم؛ لأن الأرض جسم عظيم، والكرة إذا كانت في غاية الكبر كان كل قطعة منها

---

(١) (٣/ ٢٩١).

(٢) (١/ ٣٠٣).

(٣) الفصل في الملل والأهواء والنحل (٢/ ٧٨).

تشاهد كالسطح»[١] انتهى.

النوع الثالث: ادعاء أخطاء في القرآن بسبب تعارض الآيات ببعضها:

من مداخل الطعن التي يدخل بها الملحدون والمشككون في الإسلام: ادعاء وجود آيات متناقضة فيما بينها، والتناقض نقص؛ إذاً فالقرآن لم يصدر عن إلٰه كامل!

وهذا الكلام مبني على مقدمة فاسدة، ألا وهي أن في القرآن آيات متناقضة، وهذا الكلام غير صحيح، وكل الأمثلة التي أوردوها مردود عليها بكل وضوح وجلاء.

والمنشأ الظاهري لادَّعاء التناقض، هو: الجهل بدلالات ألفاظ اللغة العربية، من العموم والخصوص، والعامِّ المراد به الخاص ونحو ذلك، والجهل بمجموع النصوص الواردة في الموضوع الواحد من الكتاب والسُّنَّة؛ فإن بعضها يبين بعضاً.

وقد اعتنى المفسرون ببيان القول في الآيات التي يوهم ظاهرها التعارض، فمهما سمعت من شيء يُدّعى تعارضه فارجع إلى كتب تفسير القرآن؛ فستجد الجواب، بل إنّ مِن العلماء من أفرد هذه القضية في كتاب يعالجها، من أشهرهم

(١) مفاتيح الغيب (١٩/ ٤).

الإمام محمّد الأمين الشنقيطي عبْر كتابه «دَفْعُ إيهام الاضطراب عن آي الكتاب».

مثال على الايات التي يُدّعى تعارضها في القرآن، وقد سمعته على لسان شاب ملحد مصري، يجاهر بإلحاده بعد أن كان على الإسلام، ويُدافع عن فكره الإلحادي عبر الإعلام، وحزنت على أن تكون مثل هذه الأمثلة ـ التي قُتِل الجواب عنها بحثاً ـ حجَّةً لتاركي الإسلام، ولكن من يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئاً.

والمثال كالتالي، يقول: إن هذه الآية: ﴿**وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا۟ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ۖ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا۟ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِكَ ۚ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ**﴾ [النساء: ٧٨] تتعارض مع الآية التالية: ﴿**مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ ۚ**﴾ [النساء: ٧٩] فكيف تكون الحسنة والسيئة من عند الله في آية، ثم تكون السيئة من عند أنفسنا في آية أخرى؟

ويرى الطاعنون أن هذا تناقضاً ظاهراً، وَلَعَمْرُ الله لو كان في هذا الكتاب الفصيح المبين تناقض ـ وحاشاه ـ لما وقع في آيتين متتاليتين، فمن السذاجة والتفكير السطحي التفوه بهذه الدعوى! وسبحان من قال في نفس السورة، بل وبعد آيتين من هذه الآيات: ﴿**أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾**﴾ [النساء: ٨٢]،

فكأن الله ـ بهذه الآية ـ يُعلِّم الجاهل الذي ظن أن الآيتين متعارضتان؛ فيقول له: إنه لا اختلاف في هذا الكتاب ولا تعارض!

وللجمع بين الآيتين نقول: **المُراد بالآية الأولى**: أن المشركين كانوا يتشاءمون ويتطيرون بالرسول ﷺ؛ فَمَا أنْ يصيبهم جَدْب أو قَحط ـ وهو المراد بالسيئة في الآية ـ فإنهم ينسبونه إلى النبي ﷺ، وأن ذلك بشؤمه، فقال الله لهم: إن تقدير الجدب والقحط، وكذلك الخصب والرخاء كله من عند الله. **والمراد بالآية الثانية**: أن ما أصاب الناسَ من خير فهو تفضل من الله وإحسانٌ منه، وما أصابهم من سوء فهو بسبب أفعالهم، وإن كان كله من تقدير الله سبحانه، ولذلك يقول المفسرون: إن هذه الآية تخاطب جميع المسلمين وليست خاصة بالرسول ﷺ.

وتكون الآية كقول الله: ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٖ فَبِمَا كَسَبَتۡ أَيۡدِيكُمۡ وَيَعۡفُواْ عَن كَثِيرٖ ۝٣٠﴾ [الشورى: ٣٠]. إذن فلا تعارض بين الآيتين! فكل شيء من عند الله من جهة القضاء والتقدير، وفي نفس الوقت فإن من أسباب المصائب والكوارث: ما تكسبه أيدينا من السوء.

وفي ختام هذا الباب، فإن من الكتب المفيدة فيه كتاب منقذ السقار «تنزيه القرآن الكريم عن دعاوى الطاعنين».

الباب الثالث

شبهات حول الرسول ﷺ

وتتفرع إلى قسمين:

القسم الأول: التشكيك في نبوته ﷺ.

القسم الثاني: الطعن في مواقف من سيرته وحياته ﷺ.

ومن أشهر المواقف التي يُطعَن عليه بها:

زواجه من عائشة رضي الله عنها، وزواجه من صفية، وقضية تعدد زوجاته، وحادثة بني قريظة، وحادثة العرنيين.

فأما القسم الأول فالرد عليه يكون بإثبات نبوته ﷺ بالدلائل العقلية والنقلية، وقد اعتنى العلماء ببيان ذلك، وإن كان كثير منهم قد غَلَّبوا جانب المعجزات الحسية أو خرق العادات، على غيرها من البراهين.

وفي الحقيقة، فإن تنويع الدلائل لتجمع بين العقل والنقل هو الأكمل في الاحتجاج، خاصة وأن القرآن فيه ذِكرٌ للدليل العقلي في إثبات النبوة. وقد نبَّه غير واحد

من العلماء كالغزالي في المنقذ من الضلال، وابن تيمية في شرح الأصبهانية إلى أن دلائل نبوة محمد ﷺ لا تقتصر على المعجزات الحسية الخارقة للعادة، بل هي متنوعة.

كما أن من المهم الإشارة إلى تفاوت الناس في تحصيل اليقين بهذه الدلائل، فبعضهم يحصل له اليقين بأحدها، والبعض الآخر يحصل له اليقين بضم بعضها إلى بعض، إلا أن الذي لا ينازِع فيه عاقل عادل، هو أن مجموع دلائل نبوة محمد ﷺ تفيد القطع واليقين المتجاوز لكل شك وريب.

وهذا ذِكرٌ لبعض الدلائل والبراهين:

أولاً: برهان صدقه وأخلاقه ﷺ:

فإنَّ مِن المعلوم «أن مدعي الرسالة، إما أن يكون من أفضل الخلق وأكملهم، وإما أن يكون من أنقص الخلق وأرذلهم، فكيف يشتبه أفضل الخلق وأكملهم بأنقص الخلق وأرذلهم؟..

وما من أحد ادعى النبوة من الكذابين، إلا وقد ظهر عليه من الجهل والكذب والفجور، واستحواذ الشياطين عليه ما ظهر لمن له أدنى تمييز، وما من أحدٍ ادّعى النبوة

من الصادقين إلا وقد ظهر عليه من العلم والصدق والبر وأنواع الخيرات ما ظهر لمن له أدنى تمييز» وبعبارة أخرى: «النبوة إنما يدّعيها أصدق الصادقين، أو أكذب الكاذبين، ولا يلتبس هذا بهذا إلا على أجهل الجاهلين، بل قرائن أحوالهما تُعرِب عنهما، وتُعَرِّف بهما، والتمييز بين الصادق والكاذب له طرق كثيرة فيما دون دعوى النبوة، فكيف بدعوى النبوة؟» وهاتان العبارتان من ابن تيمية[1]، وابن أبي العز الحنفي[2] رحمهما الله فيهما دلالة عقليّة واقعية جميلة جدّاً؛ إذْ باب النبوة إنما هو ادعاء خبر معين، والـمُخبِر بهذا الخبر إما أن يكون صادقاً، وإما أن يكون كاذباً، والتمييز بين الصادق والكاذب في الدعاوى العظيمة يمكن تمييزه بكل سهولة، والخداع فيه لا يستمر حتى يُكشَف.

وإن معرفة سيرة محمد ﷺ وأحواله لتبين أنه لا يمكن أن يكون كاذباً في دعواه النبوة، فإن العدو والصديق يشهدان له بأنه رجل كامل الأخلاق والمروءة والأمانة، وأنه معروف بالصدق في حديثه منذ صباه.

ولذلك؛ فقلِّبوا كتب أعداء الإسلام والمشككين في

---

(١) شرح العقيد الأصفهانية (١/ ١٣٨).

(٢) شرح الطحاوية (١٠٩).

الرسول، فإنكم إنما تجدون فيها الطعن عليه بمواقف عملية سلوكية ـ هو من تهمتها بريء ـ، وليس بمواقف متعلقة بصدقه ﷺ، وهذا اعتراف ضمني منهم بأنه صادق.

وهو قَبْل أنْ يَبْعَثه الله بالرسالة لبث عُمُراً في قومه بمكة لقب فيه بـ(الصادق الأمين)، وقد قال لهم حين صعد الصفا أول أمر الرسالة: «**أرأيتكم لو أخبرتكم أن خيلاً تخرج بسفح هذا الجبل؛ أكُنتم مصدقيَّ**؟ قالوا: ما جَرَّبْنا عليك كذباً! قال: **فإني نذير لكم بين يدي عذاب شديد**»[1].

ومن شواهد صدقه ﷺ أنه حين غطت المدينة سحابة سوداء قاتمة من الإشاعات الباطلة التي تتهم عائشة زوج النبي ﷺ بالزنا، ولحق النبي من ذلك أذى شديد، واشتد الكرب وضاق الحال، فما الذي عمله النبي ﷺ؟ إن كان القرآن من تأليفه فلِمَ لم يبادر بتبرئة زوجه من هذه التهمة وسيصدقه الناس! لماذا طفق يشاور أصحابه في الموضوع، ولماذا يخطب في الناس معلناً أن رأس الفتنة (ابن أُبَيٍّ) قد آذاه في أهله، وهو مع هذا كله لا ينسب شيئاً من

(١) صحيح البخاري (٤٩٧١)، صحيح مسلم (٢٠٨).

هذا لله سبحانه؟ حتى جاءه الوحي بعد مدة بتبرئة عائشة رضي الله عنها[(١)].

وحين ذهب أبو سفيان إلى الشام قَبل إسلامه، وكان سيّد قريش وقائدها ضدّ رسول الله، استدعاه هرقل عظيم الروم ليعلَم منه خبر محمد ﷺ، فسأله عن عدد من الأمور التي أراد بها التوصّل إلى معرفة حقيقته، فكان فيما سأله: «هل كنتم تتهمونه بالكذب»؟ فأجابه أبو سفيان: لا. فقال له هرقل قولة حكيمة: «سألتُك هل كنتم تتهمونه بالكذب قبل أن يقول ما قال فذكرت أن لا؛ فعرفْتُ أنه لم يكن ليذر الكذب على الناس، ويكذب على الله»[(٢)].

وكسفتِ الشمْس في اليوم الذي مات فيه إبراهيم ابن النبيّ ﷺ، فقال النّاس: كسفتِ الشّمسُ لموت إبراهيم. فماذا كان ردّ النبيّ محمد ﷺ على هذا الكلام؟ هل أيّدهم عليه؟ أو على الأقلّ سكت؟ بل قام فيهم خطيباً مُصحِّحاً هذا الاعتقاد الخاطئ، معظّماً ربّه وخالقه ومولاه قائلاً: «**إنَّ الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا ينكسفان لموت أحدٍ**

---

(١) الحديث بتمامه في صحيح البخاري (٢٥١٨).

(٢) صحيح البخاري (٧).

ولا لحياته»[1] ثم أرشدهم إلى الصَّلاة والاستغفار والصدقة[2].

ومن شواهد صدقه ﷺ أنّه بلّغ القرآن كاملاً مع أنّ فيه آيات عتاب الله له؛ كقوله سبحانه وتعالى: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ ① أَن جَآءَهُ ٱلْأَعْمَىٰ ② وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُۥ يَزَّكَّىٰٓ ③﴾ [عبس: ١ ـ ٣] وقوله: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾؟ [التوبة: ٤٣] وقوله: ﴿لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ ۖ تَبْتَغِى مَرْضَاتَ أَزْوَٰجِكَ ۚ﴾ [التحريم: ١] وقوله: ﴿وَتُخْفِى فِى نَفْسِكَ مَا ٱللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى ٱلنَّاسَ وَٱللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَىٰهُ ۖ﴾! [الأحزاب: ٣٧].

فلو لم يكن محمدٌ رسول الله حقّاً أكان يُبلّغ هذه الآيات؟ ما الذي يضطره لقول هذا الكلام الذي يقرؤه الناس إلى يوم القيامة إلا أنّه مأمور بتبليغه؟

ثانياً: براهين القرآن على صدق نبوته:

إن هذا القرآن الذي خرج به النبي ﷺ على الناس، لهو أكبر دلالة وبرهان على صدق نبوته، وأنه من عند الله، ومع أنه ﷺ كان أميّاً لا يقرأ ولا يكتب ولا يعرف الشعر، إلا أنه جاء بهذا القرآن متحديّاً به البشرية كلها، طالباً منهم ـ إن

---

(١) صحيح البخاري (١٠٤٣)، صحيح مسلم (٩٠٢).

(٢) انظر: كامل الصورة ٢ (ص٤٦).

أرادوا إبطال دعوته ـ الإتيان بمثله، بل بعشر سور من مثله، بل بسورة واحدة، فآثروا قتاله على أن يأتوا بسورة؛ لأنهم عجزوا عن ذلك، مع وجود أقوى الدواعي وهو الخصومة الشديدة، والأنفة من الهزيمة، ومع وجود وتوفر كل الأسباب التي يمكنهم بها أن يجاروا ما كان مُخْتَرَعاً من كلام البشر مهما كان فصيحاً؛ إذ هم غاية ما وصل إليه البشر في الأدب والفصاحة والبيان، ثم يأتيهم الرسول ﷺ ليُعلن في مجالسهم قول الله تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾﴾ [الإسراء: ٨٨].

ثم يقول لهم: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٢٣﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ وَلَن تَفْعَلُوا۟ فَٱتَّقُوا۟ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ ۖ أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ ﴿٢٤﴾﴾ [البقرة: ٢٣، ٢٤].

فهو يتحداهم، وفوق ذلك يُخبرهم أنهم لن يفعلوا، وأن الخير لهم أن يتقوا عذاب النار لأنه حق! فكان العجْزُ جوابهم، وهذا دليل على أن القرآن ليس من عند البشر.

وأمرٌ آخر، وهو أن في القرآن من **أخبار الغيب** الجازمة القاطعة التي لا تردد فيها، ما لا يمكن لشخص كاذبٍ مدّع أن يجازف في اختراعها؛ لأنها لو لم تقع فستكون دليلاً كافياً

على كذبه، وسيكون ذلك سبباً لمغادرة أصحابه للإيمان لأنه كذب عليهم! خاصة وأنه ليس محتاجاً لقولها وقد اتبعوه، أو على الأقل يمكنه أن يذكر أخباراً مستقبلية بصيغة غير مؤكدة، أو بألفاظ تحتمل التأويل؛ لأن المغامرة هنا تعني خسارة الدعوة كلها حال الهزيمة، ولكن هيهات، فهذا كله لو كان القرآن من عند محمد ﷺ، أمَا وهو من عند الله تعالى فلا تتعجب أن تقرأ فيه هذا الوعد الفخم، القوي الأسلوب، القاطع في التأكيد. وهو قول الله سبحانه: ﴿مَن كَانَ يَظُنُّ أَن لَّن يَنصُرَهُ ٱللَّهُ فِي ٱلدُّنْيَا وَٱلْأَخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى ٱلسَّمَآءِ ثُمَّ لْيَقْطَعْ فَلْيَنظُرْ هَلْ يُذْهِبَنَّ كَيْدُهُۥ مَا يَغِيظُ ﴿١٥﴾﴾ [الحج: ١٥]، ففي الآية وعد بأن النصر في الدنيا قبل الآخرة سيكون حليف النبي محمد ﷺ. فقوله سبحانه ﴿يَنصُرَهُ﴾؛ أي: ينصر نبيه. فالضمير يعود إلى محمد عليه من الله أزكى سلام.

وكذلك قول الله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴿٩﴾﴾ [الحجر: ٩].

ففي الآية عدد من المؤكدات اللفظية على حفظ القرآن الكريم، وهي خبر عن مستقبل، وقد تحقق هذا الوعد، رغم تتابع الهجمات على الإسلام والمسلمين بدءاً من بعثة النبيّ ﷺ وحتى وقتنا هذا.

وكذلك من أخبار الغيب في القرآن: قول الله تعالى:

﴿الٓمٓ ۝١ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝٢ فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ ۝٣ فِي بِضۡعِ سِنِينَۗ لِلَّهِ ٱلۡأَمۡرُ مِن قَبۡلُ وَمِنۢ بَعۡدُۚ وَيَوۡمَئِذٖ يَفۡرَحُ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ۝٤ بِنَصۡرِ ٱللَّهِۚ يَنصُرُ مَن يَشَآءُۖ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلرَّحِيمُ ۝٥﴾ [الروم: ١ ـ ٥].

والسؤال هنا: ماذا لو لم تنشب هذه الحرب؟ وماذا لو نشبت ولكن كانت النتيجة فيها لصالح الفرس؟ بل وماذا لو انتصر الروم ولكن بعد المُدة الزمنية المُحدّدة أو قبلها؟

ومما يدخل في البرهان القرآني: القصص عن الأمم السابقة:

وهي من الدلائل العظيمة؛ فإن العرب في ذلك الوقت لم يكونوا يعرفون تفاصيل قصص الأنبياء مع أقوامهم، وأما أهل الكتاب فعندهم في كتبهم شيء من ذلك، وهذه الموافقة هي من دلائل الصحة والقوة لا العكس كما يظن البعض، كما أنَّه ليس كل ما في القرآن من قصص موجوداً في كتبهم، إضافة إلى أن في سياق القرآن ما يصحح بعض ما جاء عندهم، فمن أين لرجل أمي لا يقرأ ولا يكتب وعاش في وسط مكة أن يأتي بكل هذا؟ مع جمال في العرض، وفصاحة في السرد، وبلاغة في الوصف، وعبرة في الخاتمة، وذكرى في البداية، مما لا يمكن لشخص اطلع على كل ما كتبته الأمم أن يأتي بمثله فضلاً عن رجل لم يقرأ صحيفة واحدة في حياته ﷺ.

ولذلك نجد أن الله سبحانه وتعالى يشير إلى هذا المعنى في سياق القصص القرآني، وما أجمل هذه الآيات بعد قصة موسى:

﴿وَمَا كُنتَ بِجَانِبِ ٱلْغَرْبِيِّ إِذْ قَضَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَى ٱلْأَمْرَ وَمَا كُنتَ مِنَ ٱلشَّٰهِدِينَ ﴿٤٤﴾ وَلَٰكِنَّآ أَنشَأْنَا قُرُونًا فَتَطَاوَلَ عَلَيْهِمُ ٱلْعُمُرُ ۚ وَمَا كُنتَ ثَاوِيًا فِىٓ أَهْلِ مَدْيَنَ تَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِنَا وَلَٰكِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ ﴿٤٥﴾ وَمَا كُنتَ بِجَانِبِ ٱلطُّورِ إِذْ نَادَيْنَا وَلَٰكِن رَّحْمَةً مِّن رَّبِّكَ لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّآ أَتَىٰهُم مِّن نَّذِيرٍ مِّن قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٤٦﴾﴾ [القصص: ٤٤ ـ ٤٦].

وكذلك في قصة نوح عليه السلام قال الله سبحانه وتعالى: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهَآ إِلَيْكَ ۖ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَآ أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَٰذَا ۖ فَٱصْبِرْ ۖ إِنَّ ٱلْعَٰقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ ﴿٤٩﴾﴾ [هود: ٤٩].

وهناك وجوه أخرى من دلالات القرآن على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم أتركها بُعداً عن التطويل والإملال.

ثالثاً: برهان كمال التشريعات والعقائد والآداب التي جاءت على لسانه صلى الله عليه وسلم:

لم يَفرَغ الفقهاء والمحدثون والمؤرخون والمفسرون وشراح الحديث بعدُ ـ وقد تجاوزْنا أربعة عشر قرناً من وقت الرسالة ـ مِن استخراج كنوز نصوص الكتاب والسُّنَّة، ولم تعد المكتبات الضخمة تتسع لما أنتجه العلماء في مجال واحد من مجالات النصوص الشرعية كالأحكام الفقهية مثلاً،

وإنك لتجد آلاف المؤلفات في باب واحد من أبواب الدين وكلها تستند على نصوص الكتاب والسُّنَّة اللّذَيْن بلغهما رسول الله ﷺ.

وليس البرهان معلقاً بالكثرة، وإنما بالشمولية والإحاطة والصلاحية والإتقان، وتتكامل العظمة حين نتذكر أن هذا الرسول الكريم كان منشغلاً في الثلاثة والعشرين عاماً ـ مدة نبوته ـ بأعمال تنوء بحملها الجبال، فقد كان منشغلاً بدعوة قومه، وبعرض نفسه على وفود الحجاج في مكة، حتى خرج منها باحثاً عن مأوى، وبمتابعة شؤون أصحابه المستضعفين في مكة، ثم بهجرتهم إلى الحبشة، ثم الانتقال إلى المدينة التي كان فيها الحاكم والقاضي والخطيب والإمام وقائد الجيش، وكان عنده تسعة بيوت، وغزا قرابة عشرين غزوة، فقد فيها عدداً كبيراً من أصحابه، وفقد فيها عمه وابن عمه، ومولاه؛ فمتى كان يتفرغ لاختراع هذا النظام التشريعي المتكامل إلا أن يكون وحياً أوحاه الله إليه!

وإذا نظرت فيما تحمله نصوص الوحيين في باب صفات الله وتعظيمه وذِكره لكان ذلك كافياً على أن من بلّغها نبي مُرسَل من عند الله؛ إذ إنّ الخيال البشري مهما استرسل وانطلق متفكراً في الخالق، فإنه لا يُمكن أن يصل إلى الجلال الذي جاء في القرآن والسُّنَّة عن الله؛ وهذا لأنه صادر عن الله أصلاً، ولا أحد أعرف بالله من نفسه!

فتأمل في سورة الفاتحة، وآية الكرسي، وسورة الإخلاص ثم انظر في العقل البشري المجرد هل يُمكن أن يصف الخالق بما جاء في هذه الآيات؟

وفي المجال الأخلاقي والمنظومة القِيَميّة السلوكية في القرآن والسُّنَّة تجد التكامل والجمال والصلاح والإصلاح للفرد في نفسه، وللمجتمع، وقد أشرتُ إلى شيء من ذلك في كتاب كامل الصورة/ ١ تحت عنوان (ماذا يقدم الحديث النبوي للسلوك الإنساني؟)[١]، وقد كتب الدكتور محمد دراز رحمه الله تعالى كتاباً كبيراً بعنوان (الدستور الأخلاقي في القرآن)، كما أن كتب السُّنَّة زاخرة بأبواب البر والصلة والأدب؛ حتى أفردها المحدثون في كتب مستقلة؛ ككتاب الأدب المفرد للإمام البخاري والذي تجاوزت أحاديثه الألف حديث!

رابعاً: برهان المعجزات الحسية:

لقد تواترت أخبار الصادقين، المعروفين بالعدالة والضبط، بالأسانيد المتصلة إلى وقت النبوة، أن عدداً من السنن الكونية قد انخرمت بين يدي الرسول محمد ﷺ، في مواقف كثيرة جمعها العلماء في كتب مفردة تعرف بـ«دلائل النبوة»، فمن ذلك: سماع أهل المسجد لصوت حنين جذع

---

(١) كامل الصورة (ص٢٣)، ط١.

النخلة الذي كان يستند إليه النبي ﷺ في الخطب، بعد أن تركه واتخذ مكانه منبراً، ومنها: تحرُّك الشجر وانقياده بين يديه ليستتر به النبي ﷺ عند قضاء حاجته، ومنها تكثيره الطعام في مواقف متعددة، ومنها تفجر الماء من بين يديه، إلى غير ذلك من المواقف الكثيرة، ومن أراد الاستزادة فليراجع كتاب «دلائل النبوة» للبيهقي، وأبواب فضائل النبي ﷺ ودلائل النبوة من كتب السُّنَّة عموماً.

وهذا التواتر المعنوي للأخبار لا سبيل لإنكاره إلا بإنكار كون الخبر الصادق مصدراً للمعرفة، وإن العلماء في مختلف التخصصات الشرعية والطبيعية والاجتماعية، يتحدثون عن حقائق تاريخية متعلقة بالعلم الذي ينتمون إليه، وإنما كان مصدرهم في ذلك الخبر الصادق، فما الذي يجعله مقبولاً هناك ومرفوضاً هنا؟

بل إن أخبار المعجزات يتوفر فيها من معايير القبول ما لا يتوفر في كثير من غيرها، مما لا يكاد يرده أحد من الناس كاشتهار أرسطو بالمنطق، وحاتم الطائي بالكرم، وابن سينا بالفلسفة.

وإذا ضممنا برهان المعجزات إلى البراهين السابقة ازداد الأمر جلاء، وتضاءل الشك وتقلص وانكمش، حتى يفنى.

خامساً: دليل أخبار النبوات السابقة المبشرة به ﷺ:

أخبرنا الله سبحانه وتعالى أن موسى وعيسى عليهما السلام قد بشّرا برسول الله محمد ﷺ فقال: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ ٱلَّذِي يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ﴾ [الأعراف: ١٥٧]، وقال سبحانه عن عيسى عليه السلام: ﴿وَمُبَشِّرًۢا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنۢ بَعْدِي ٱسْمُهُۥٓ أَحْمَدُ﴾ [الصف: ٥].

وأخبرَنا سبحانه أيضاً أن أهل الكتاب حرفوا ما بأيديهم، ولكن التحريف لم يأتِ على كل شيء أنزله الله، وإنما قد بقي عندهم من الحق شيء، والعجيب أن التحريف لم يكن مختصّاً بما قبل وقت النبي محمد ﷺ فقط، بل امتدّ التحريف إلى ما بعد ذلك في ترجمات الكتاب المقدس إلى اللغة العربية.

ومع ذلك كله؛ اجتهد علماء وباحثون مسلمون في إبراز عدد من النصوص، ضمن الكتاب المقدس، المبشرة برسولٍ أو شفيعٍ يأتي من بعد نبي الله عيسى عليه السلام، ونصوصٍ أخرى فيها وصف لأمته أو بلده، بل ونصوص يرون أن فيها تصريحاً بذكر اسم النبي ﷺ إلا أنها حُرفت في التفسير أو الترجمة، فمن ذلك مثلاً:

ما جاء في إنجيل (يوحنا/الإصحاح السادس عشر من فقرة ٥ إلى ١٤):

قول عيسى عليه السلام: «وأما الآن فأنا ماض إلى الذي أرسلني، وليس أحد منكم يسألني: أين تمضي؟ لكن لأني قلت لكم هذا قد ملأ الحزن قلوبكم. لكني أقول لكم الحق: إنه خير لكم أن أنطلق؛ لأنه إن لم أنطلق لا يأتيكم «المُعَزِّي»، ولكن إن ذهبت أرسله إليكم» إلى أن قال: «إن لي أموراً كثيرة أيضاً لأقول لكم، ولكن لا تستطيعون أن تحتملوا الآن. وأما متى جاء ذاك، روح الحق، فهو يرشدكم إلى جميع الحق؛ لأنه لا يتكلم من نفسه، بل كل ما يسمع يتكلم به، ويخبركم بأمور آتية. ذاك يمجدني؛ لأنه يأخذ مما لي ويخبركم». انتهى.

وهذه بشارة بمن يأتي بعده صفته أنه لا يتكلم من نفسه بل يتكلم بما يسمع، ويخبر بأمور آتية، وهذه صفة تُذكرنا بقول الله عن محمد ﷺ: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [النجم: ٣، ٤] وقوله سبحانه: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ۝١٨﴾ [القيامة: ١٨].

هذا غير ما ذكره عدد من الباحثين ومنهم د: منقذ السقار ـ وهو متخصص في هذا الباب ـ في معنى كلمة (المعزي) وأنها ترجمة غير دقيقة للنص الأصلي باليونانية (باراقليط) وأن المعنى الأدق للكلمة اليونانية هو: الذي له الحَمد الكثير، فيكون الاسم الدال على ذلك (أحمد) أو

(محمد) أو (الحامد) وليس الـمُعزّي[1] فيكون ذلك ـ لو صحّ ـ من جملة تحريفاتهم.

وأيضاً في الكتاب المقدس ذِكرٌ لمكة باسمها الوارد في القرآن (بكة)، ففي المزمور ٨٤ العدد ٦ نجده يقول: «طوبى للساكنين في بيتك أبداً يسبحونك (سلاه) طوبى لأناس عزهم بك وطرق بيتك في قلوبهم، عابرين في (وادي البكاء)، يصيرونه ينبوعاً أيضاً ببركات يغطون موره يذهبون من قوة إلى قوة».

وفي النسخة العربية المشتركة في نفس الموضع يقول: «هنيئاً للمقيمين في بيتك، هم على الدوام يهللون لك، هنيئاً للذين عزتهم بك، وبقلوبهم يتوجهون إليك، يعبرون في (وادي الجفاف)، فيجعلونه عيون ماء، بل بركاً يغمرها المطر، ينطلقون من جبل إلى جبل..» وفي النسخة الياسوعية: «طوبى لسكان بيتك فإنهم لا يكفون عن تسبيحك، طوبى للذين بك عزتهم وفي قلوبه مراق إليك، إذا مروا بوادي البَلَسَان جعلوا منه ينابيع» فهذه ثلاث نسخ عربية مختلفة، وكلها تخالف النسخة الإنجليزية حيث جاء فيها:

«As they pass through the Valley of Baca» فالنص

---

(١) ذكره د. منقذ السقار في مقطع مرئي له في اليوتيوب بعنوان: بشارة النبي محمد في التوراة والانجيل. على هذا الرابط وغيره:

https: //www.youtube.com/watch?t=347&v=KSdXkfGHRAI

هنا يذكر (بكة) على صيغة (اسم)، حيث بدأت بالحرف الكبير. وهي كذلك في عدد من النسخ الإنجليزية[1].

وفي دائرة المعارف الكتابية[2]، Encyclopedia of The Bible نجد فيها كلاماً عن (البَلَسَان) الوارد في إحدى النسخ العربية: «أما البلسان الحقيقي الذي ذكره المؤلفون القدماء، فهو بلسم مكة، الذي ما زالت مصر تستورده من شبه الجزيرة العربية، كما كان الأمر قديماً».

وقد أشار بعض الباحثين إلى أن جُملة «ينطلقون من جبل إلى جبل» تشير إلى السعي بين الصفا والمروة والله أعلم.

وأختم بموضع آخر في الكتاب المقدس فيه التبشير بنور يتلألأ من جبال فاران ـ وهي جبال مكة ـ، جاءت في سفر التثنية الإصحاح ٣٣ (١ ـ ٣) «هذه البركة التي بارك بها موسى رجل الله بني إسرائيل قبل موته، فقال: جاء الرب من سيناء، وأشرق لهم من سعير، وتلألأ من جبل فاران، وأتى من ربوات القدس، وعن يمينه نار شريعة، فأحب الشعب،

---

(١) مستفاد من مقطع للمهندس فاضل سليمان على الرابط:
https: //www.youtube.com/watch?v=TNMR51a19Fo
وذلك في حلقة في قناة الناس مع خالد عبد الله.

(٢) انظر: دائرة المعارف الكتابية (٢/ ١٨٧)، نقلاً عن كتاب: هل بشر الكتاب المقدس بمحمد ﷺ؟
لمنقذ بن محمود السقار (ص٥٥)، الناشر: دار الإسلام.

جميع قديسيه في يدك، وهم جالسون عند قدمك، يتقبلون من أقوالك» (التثنية ٣٣/ ١ ـ ٣).

وفي سفر حبقوق (٣/ ٢ ـ ٣) «يا رب قد سمعت خبرك، فجزعت، يا رب عملك في وسط السنين أحْيِه، في وسط السنين عرف، في الغضب اذكر الرحمة، الله جاء من تيمان، والقدوس من جبل فاران. سلاه. جلاله غطى السماوات، والأرض امتلأت من تسبيحه».

قال د. منقذ السقار: «وتُنْبِئُ المواضع التي ورد فيها ذكر «فاران» في الكتاب المقدس أنها تقع في صحراء فلسطين في جنوبها، لكن تذكر التوراة أيضاً أن إسماعيل قد نشأ في برية فاران. (انظر: التكوين ٢١/ ٢١)، ومن المعلوم تاريخيّاً أنه نشأ في مكة المكرمة في الحجاز. ويرى المسلمون أن النص نبوءة عن ظهور عيسى عليه السلام في سعير في فلسطين، ثم محمد ﷺ في جبل فاران، حيث يأتي ومعه الآلاف من الأطهار مؤيدين بالشريعة من الله عز وجل.

وذلك متحقق في رسول الله لأمور:

١ ـ أن جبل فاران هو جبل مكة، حيث سكن إسماعيل، تقول التوراة عن إسماعيل: «كان الله مع الغلام فكبر، وسكن في البرية، وكان ينمو رامي قوس، وسكن في

برية فاران، وأخذت له أمه زوجة من أرض مصر» (التكوين ٢١/ ٢٠ ـ ٢١).

٢ ـ أن وجود منطقة اسمها فاران في جنوب سيناء لا يمنع من وجود فاران أخرى، هي تلك التي سكنها إسماعيل، فقد ورد مثلاً إطلاق اسم سعير على المنطقة التي تقع في أرض أدوم والتي هي حالياً في الأردن، وتكرر ذلك الإطلاق في مواضع عديدة في الكتاب، ولم تمنع كثرتها أن يطلق ذات الاسم على جبل في وسط فلسطين غربي القدس في أرض سبط يهوذا. (انظر: يشوع ١٥/ ١٠).

ولنا أن نسأل أولئك الذين يصرون على أن فاران هي فاران سيناء: من هو القدوس الذي تلألأ من ذلكم الجبل الذي لا يرتبط بأدنى علاقة بأي من أحداث الإنسانية المهمة، فمن الذي تلألأ عليه؟

٣ ـ لا يقبل قول القائل بأن النص يحكي عن أمر ماضٍ، إذ التعبير عن الأمور المستقبلة بصيغة الماضي معهود في لغة الكتاب المقدس.

٤ ـ ونقول: لم خص جبل فاران بالذكر دون سائر الجبال لو كان الأمر مجرد إشارة إلى انتشار مجد الله كما زعم بعض كُتَّاب اليهود، فإن مجد الله لم يتوقف عند حدود فاران أو جبل سعير.

٥ ـ ومما يؤكد أن الأمر متعلق بنبوءة الحديث عن آلاف القديسين، والذين تسميهم بعض التراجم «أطهار الملائكة»؛ أي: أطهار الأتباع، إذ يطلق هذا اللفظ ويراد به: الأتباع، كما جاء في سفر الرؤيا أن «ميخائيل وملائكته حاربوا التنين، وحارب التنينُ وملائكتُه . . . » (الرؤيا ١٢/ ٧). فمتى شهدت فاران مثل هذه الألوف من الأطهار إلا عند ظهور محمد ـ ﷺ ـ وأصحابه؟

٦ ـ وما جاء في سفر حبقوق يؤيد قول المسلمين حيث يقول: « الله جاء من تيمان، والقدوس من جبل فاران. سلاه. جلاله غطى السماوات، والأرض امتلأت من تسبيحه، وكان لمعان كالنور. له من يده شعاع، وهناك استتار قدرته، قدامه ذهب الوباء، وعند رجليه خرجت الحمى، وقف وقاس الأرض، نظر فرجف الأمم . . . » (حبقوق ٣/ ٣ ـ ٦).

فالنص شاهد على أنه ثمة نبوة قاهرة تلمع كالنور، ويملأ الآفاق دوي أذان هذا النبي بالتسبيح.

وتيمان كما يذكر محررو الكتاب المقدس هي كلمة عبرية معناها: «الجنوب»، لذا يقول النص الكاثوليكي للتوراة: «الله يأتي من الجنوب، والقدوس من جبل فاران»، ولما كان المخاطبون في فلسطين فإن الوحي المبشر به يأتي

من جهة الجنوب؛ أي: من جزيرة العرب، فالقدوس سيبعث في جبل فاران. ومن هذا كله فالقدوس المتلألئ في جبال فاران هو نبي الإسلام، فكل الصفات المذكورة لنبي فاران متحققة فيه، ولا تتحقق في سواه من الأنبياء الكرام» انتهى باختصار[1].

ومن الكتب في هذا الباب:

١ ـ تباشير الإنجيل والتوراة بالإسلام ورسوله ﷺ. لنصر الله أبو طالب.

٢ ـ يجدونه مكتوباً عندهم. لفيصل علي الكاملي.

٣ ـ هل بشَّر الكتاب المقدس بمحمد ﷺ؟ لمنقذ السقار.

---

(١) هل بشر الكتاب المقدس بمحمد ﷺ. منقذ السقار (ص٨٤ ـ ٨٧).

القسم الثاني: شبهات حول مواقف معينة من سيرته ﷺ

ومن أبرزها زواجه من عائشة رضي الله عنها، وحادثة قتل بني قريظة، والزواج بصفية رضي الله تعالى عنها.

فأما قضية زواجه ﷺ بعائشة فإنهم يستنكرون صغر سنها وقت الزواج ويطعنون على النبي ﷺ بسبب ذلك، والجواب كالتالي:

أولاً: إن أسعد الناس بهذا الزواج هي عائشة رضي الله عنها، وقصص الألفة والمحبة بينها وبين النبي ﷺ أفضل نموذج للاقتداء، وبالتالي؛ فالمحذور الذي يُخشى من الزواج بالصغيرة من تضررها جسديّاً أو نفسيّاً لم يكن في هذا الزواج المبارك.

ثانياً: قبول النفوس للزواج في هذه السن أو استنكارها إنما هو عائد للأعراف لا للحقيقة في ذاتها؛ وإلا فلو كان هناك أي غضاضة في هذا الأمر لكان أول من استنكره كفار قريش واليهود والمنافقون الذين لا يفوّتون فرصة للطعن بالنبي ﷺ، فهم لم يألوا جهداً في الطعن به ﷺ عن طريق

عائشة في حادثة الإفك!. وقد ذكر الله في القرآن الطعونات التي وجهها الكفار والمنافقون للرسول ﷺ في آيات كثيرة، فقالوا عنه: ساحر، وشاعر، وكاهن، وأنه يستعين بأقوام آخرين، وأنه إنما يعلمه بشر، وذكر الله استنكارهم أكله الطعام ومشيه في الأسواق، وأنه أُذُن، وغير ذلك، ولم يذكر منها طعنهم عليه في هذا الزواج، كما أن السُّنَّة والأخبار لم تنقل لنا شيئاً من ذلك مع نقلها لكثير مما أثاروه على النبي ﷺ.

ثالثاً: قد تبلغ المرأة عند التاسعة، ومعنى بلوغها أنها قادرة على الحمل والوضع، ولو كانت القضية مجرد زواج صغيرة لبنى بها النبي ﷺ منذ عقد عليها وهي ابنة ست، ولكنه انتظرها ثلاث سنوات حتى تهيأت وصلحت للزواج. كما أن العالم الغربي إلى فترة قريبة كانوا يزوجون البنات في سنّ يعتبرونها الآن مخالفة للقانون والذوق!

ومن المفارقة أن العلاقات الجنسية دون سن الزواج القانوني، لا تحظى بمحاربة إعلامية عندهم كالزواج! بل هي مشروعة بالقانون في سنّ مبكرة على حسب الدولة أو الولاية، والبعض لا يطمئنّ إلا حين تخبرهم بأن سنِّ الزواج في عدد من الدول الغربية كان مسموحاً من الحادية عشرة والثانية عشرة والثالثة عشرة، ووجه الاطمئنان أن ضغط التأثير الغربي عند البعض جعله في نفسه ميزاناً للمنكر والمعروف،

ولسنا بحاجة لهذا كله في الحقيقة، غير أن تنويع الحجة جيد لتفاوت إيمان الناس وأفهامهم.

وختاماً؛ فإن هناك من يحاول الدفاع عن رسول الله ﷺ بإنكار حديث عائشة المتفق عليه في بيان سن زواجها، ويستدلون ـ بعد إنكارهم للنص في المسألة ـ ببعض الأخبار والروايات التي فهموا منها أن زواجها كان في سن الثامنة عشرة أو قريباً من ذلك، وقد ناقشتُ عدداً من الإشكالات المثارة في هذا الموضوع في مقال بعنوان «مناقشة رأي د. عدنان إبراهيم في «سنّ عائشة عند الزواج»» وخير من هذا المقال وأوسع، كتاب «السنا الوهاج في سن عائشة عند الزواج» لفهد الغفيلي.

وقد قدّم الأستاذ حسام عبد العزيز ثلاث حلقات عبر (يوتيوب) تحت برنامج (بالعقل) عن سن عائشة عند الزواج، وهي جميلة وممتعة ومفيدة، وتصلح للنشر.

وأمّا حادثة بني قريظة:

فإن الشائع عند المشككين في الرسول ﷺ من نصارى وملحدين هو ادعاؤهم قتله الأطفال من يهود بني قريظة، وادعاؤهم الوحشية والعنف، ومناقشتهم كالتالي:

أولاً: لا بد من إبراز سبب قتل بني قريظة، ألا وهو غدرهم القبيح في أشد الظروف وأصعبها، حيث تزامن ذلك

مع حصار الأحزاب للمدينة، وكان بينهم وبين النبي ﷺ عهد، فنكثوه في تلك الحال الشديدة التي لا وصف أدق في بيانها من قول الله تعالى: ﴿إِذْ جَآءُوكُم مِّن فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ ٱلْأَبْصَـٰرُ وَبَلَغَتِ ٱلْقُلُوبُ ٱلْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِٱللَّهِ ٱلظُّنُونَا۠ ﴿١٠﴾ هُنَالِكَ ٱبْتُلِىَ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُوا۟ زِلْزَالًا شَدِيدًا ﴿١١﴾﴾ [الأحزاب: ١٠، ١١] وتعرّضوا لنساء وأولاد المسلمين في المدينة، فما كانوا يستحقون إلا القتل؟!

ثانياً: لم يقتل النبي ﷺ الأطفال من بني قريظة، فإنه نهى عن قتل الأطفال والنساء، وإنما قتل الرجال.

كما في لفظ الحديث في البخاري ومسلم «**أن تقتل مقاتلتهم**»(١) وذلك في حكم سعد بن معاذ رضي الله عنه عليهم.

ثالثاً: نقْضُ العهد كان جماعيّاً، البعض بالمباشرة، والآخرون بالرضا، فكانت العقوبة جماعية.

وأما قصة زواجه ﷺ بصفية:

فإنهم يقولون: إن النبي ﷺ دخل بها في نفس اليوم الذي قُتِل فيه زوجها! ولم يستبرئها! ومع أنَّ هذا محض افتراء، ومع أنه يخالف ما جاء في البخاري ومسلم من القصة إلا أنه شائع عند مثيري الشبهات حول الإسلام، ويتأثر بهذا الكلام أناس! وهذا كله من ضعف النقد العلمي! ولفظ القصّة

---

(١) صحيح البخاري (٦٣٨) (٣٨٠٤)، صحيح مسلم (٣/ ١٣٨٨)، (١٧٦٨).

في صحيح البخاري: «فخرج بها حتى إذا بلغنا سد الروحاء **حلّت** فبنى بها»[1]، ولفظ مسلم فيه تصريح بالعدّة[2].

---

(١) صحيح البخاري (٣٥٦) (٢٢٣٥).

(٢) صحيح مسلم (١٣٦٥).

الباب الرابع
شبهات حول التشريع الإسلامي

لا زلنا في النوع الأول من نوعي الشبهات المعاصرة ألا وهو: الشبهات التي يراد بها الطعن في أصل الإسلام، وذكرنا أنها تعود إلى أربعة أبواب، وهذا هو الباب الرابع: شبهات حول التشريع الإسلامي.

وأبرز ما يثار من إشكالات حول هذا الباب ثلاثة أمور:

الأول: ادعاء مظلومية المرأة في الإسلام.

والثاني: ادعاء أن الدين الإسلامي دين سفك للدماء وإرهاب بسبب شعيرة الجهاد.

والثالث: ادعاء الوحشية في الحدود والعقوبات الشرعيّة.

الأمر الأول: وهو ادعاء مظلومية المرأة في الإسلام

فإنهم يستدلون على مظلوميتها بعدد من التشريعات الإسلامية التي لم يفهموا حكمتها، وبِعَاداتٍ خاطئة يمارسها بعض المسلمين، فينسبها الطاعنون إلى الشريعة جهلاً أو تدليساً.

وباب الشبهات حول المرأة في الإسلام قد تناوله الباحثون كثيراً، وأجاب علماء المسلمين عن تلكم الإشكالات في مقالات، وبحوث وكُتب وندوات، ومحاضرات ومشاريع، وقد امتلأت المكتبة الإسلامية المقروءة والمسموعة والمرئية بالـمُنتجات في هذا الباب.

ومن أبرز الإشكالات المُثارة في هذا ـ مع أنها أخذت حظها من النقاش والرد، وقد أجبت عنها في كتاب كامل الصورة ٢ وأذكرها هنا لشهرتها في الخطاب الغربي، مع عدم حبي للتكرار ـ ألا وهي قضية ميراث المرأة، وأن من الظلم لها أن يكون على النصف من ميراث الرجل، والرد على هذه الشبهة من وجوه:

الأول: أن الميراث له حالات متعددة، منها ما تُعطى فيه المرأة أكثر من نصيب الرجل، ومنها ما تعطى فيه مساوية

للرجل، ومنها ما ترث فيه الأنثى ولا يرث الرجل، ومنها ما يكون نصيبها فيه أقل من نصيب الرجل، فلو ماتت امرأة وتركت زوجاً وبنتاً فإن البنت هنا ترث أكثر من الزوج، ولو مات ابن وخلَّف أبوين وأولاداً فإن نصيب الأب والأم يكون متساوياً لقول الله ﷻ: ﴿وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ﴾ [النساء: ١١]، مع العلم أن قول الله: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١١] هو في نفس الآية، غير أنهم يجهلون ذلك أو يتجاهلونه، كما أن من الحالات التي يتساوى فيها الذكر بالأنثى ما جاء في قول الله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَٰلَةً أَوِ ٱمْرَأَةٌ وَلَهُۥٓ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ فَإِن كَانُوٓاْ أَكْثَرَ مِن ذَٰلِكَ فَهُمْ شُرَكَآءُ فِى ٱلثُّلُثِ﴾ [النساء: ١٢] وهذا في حال الإخوة لأم.

الوجه الثاني: أن الذكر وإن أعطي في بعض الحالات مثل حظ الأنثيين إلا أنه مأمورٌ شرعاً بأن يبذل للأنثى مهراً عند زواجه بها، ومأمورٌ كذلك أن ينفق عليها طول حياته حين تكون زوجة له ولو كانت غنيّة، أفيُستكثَر عليه بعد ذلك أن يكون له نصيبٌ من الميراث على الضِّعف من نصيبها؟

الوجه الثالث: أن منشأ هذا الاستنكار هو مخالفة ما قرروه واستحسنوه من التساوي المطلق بين الذكر والأنثى في كل شيء، وهذا التساوي يخالف طبيعة تركيب كُلٍّ منهما، وبالتالي فهو مخالف للعدل، بينما تجد الإسلام يجعل

التساوي في التشريعات هو الأصل ما لم يكن مخالفاً لطبيعة المرأة أو لما يصلح لها، فنجده يمنحها حق التزين بالذهب لاحتياجها الأنثوي للتزين والتجمل بالحلي، بينما يمنع ذلك على الرجل، كما نجد في القرآن والسُّنَّة تشديداً ووعيداً في ترك الجهاد في سبيل الله ـ إذا وجب ـ ولكن هذا في حق الرجال لا النساء، فقد أخرج الإمام البخاري في صحيحه عن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها قالت: «استأذنت النبيَّ ﷺ في الجهاد، فقال: **جهادُكنّ الحج**»[1]. قال ابن بطال رحمه الله تعالى: «دل حديث عائشة على أن الجهاد غير واجب على النساء، ولكن ليس في قوله: «**جهادكن الحج**» أنه ليس لهن أن يتطوعن بالجهاد، وإنما لم يكن عليهن واجباً»[2] انتهى.

وأما أولئك المنادون بالمساواة المطلقة للمرأة مع الرجل، فإنك إن نظرت إلى واقعهم لا تجد أنه مصدق لدعواهم في كل الجوانب، فعلى كرسي رئاسة الدولة ـ مثلاً ـ لا تقارَن نسبة النساء بالرجال بل لا تكاد تذكر، فهل هذا لأنهم علموا أن جنس الرجل أقدر على هذا العمل من المرأة؟ أم لأن المبادئ تنهار أمام شهوة الحكم؟ أم لأن أساس دعوى المساواة عندهم زائفة؟

---

(١) (٢٨٧٥).

(٢) شرح صحيح البخاري (٥/ ٧٥).

ومن جهة أخرى فإننا إذا تعاملنا مع كلام المدعين مظلوميةَ المرأة في الإسلام بتفكير ناقد ونظرة شمولية فاحصة لنكتشف الثغرات التي تتخلل خطابهم فسنجد أنهم يقومون بعملية تدليس كبيرة في هذا الباب، منها[(١)]:

أولاً: أنهم يخلطون بين عادات بعض المنتسبين للإسلام التي يظلمون بها المرأة، وبين الحكم الإسلامي.

فمثلاً: حين يقوم وليُّ المرأة بإكراهها على الزواج ممن تكره، فإنّهم ينسبون ذلك إلى الإسلام؛ لأن الذي قام بذلك شخص مسلم، والصواب: أن هذه العادة مما جاء في الإسلام النّهْيُ عنها، فقد ثبت في الحديث الصحيح عن النبيّ ﷺ أنه قال: «**لا تُنكَح الأيّم حتى تُستأمَر، ولا تُنكَح البكر حتى تُستأذَن**» قالوا: يا رسول الله! وكيف إذنها؟ قال: «**أن تسكت**»[(٢)].

ثانياً: أنهم لا يذكرون جوانب الإكرام والتقدير التي قررها الإسلام للمرأة مما قد لا تحظى به في أي مكان وزمان ونظام آخر! ويظهر ذلك جليّاً في حق الأم المعظَّم، حتى إن قارئ القرآن ليدرك أن للأم حقّاً في الإسلام ليس أعلى منه إلا حق الله وحق رسوله فقط، فتجد الأمر ببرها

(١) انظر: كتاب كامل الصورة ٢ (ص٥٩).

(٢) صحيح البخاري (٥١٣٦)، صحيح مسلم (١٤١٩).

معطوفاً على الأمر بالتوحيد ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًاۚ﴾ [الإسراء: ٢٣]، وتجد الحث على شكرها مقروناً بالحث على شكر الله ﴿أَنِ ٱشْكُرْ لِى وَلِوَٰلِدَيْكَ﴾ [لقمان: ١٤]، وأخرج الإمام البخاري في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله! من أحق الناس بحسن صحابتي؟ قال: «**أمك**»، قال: ثم من؟ قال: «**أمك**»، قال: ثم من؟ قال: «**أمك**»، قال: ثم من؟ قال: «**ثم أبوك**»(١).

ثالثاً: أنهم لا يذكرون الأحكام الخاصة بالمرأة التي جُعلت تخفيفاً عليها في مقابل التشديد على الرجل فيها بما يناسب الفارق بينهما، فيجوز للمرأة لبس الذهب ويحرم ذلك على الرجل، ويجوز للمرأة لُبس الحرير ويحرم على الرجل، ويجب على الرجل بذل المال وجوباً للزوجة كنفقةٍ مستمرة ولو كانت غنيّة، ولا يجب على المرأة الإنفاق عليه!

ويجب على الرجل حضور صلاة الجماعة في المسجد ـ على الأقرب من أقوال الفقهاء ـ ولا يجب ذلك على المرأة.

وتؤخذ الجزية من الرجال غير المسلمين ولا تؤخذ من النساء!

قال ابن القيّم رحمه الله في كتابه أحكام أهل الذمّة: «ولا

(١) صحيح البخاري (٥٩٧١).

جزية على صبي ولا امرأة ولا مجنون؛ هذا مذهب الأئمة الأربعة وأتباعهم». قال ابن المنذر: ولا أعلم عن غيرهم خلافهم. وقال أبو محمد في المُغْني: «لا نعلم بين أهل العلم خلافاً في هذا»[1]. اهـ.

رابعاً: أنهم يتجاهلون الآثار السيئة الكثيرة المُترتبة على الانفلات من تشريعات الله للمرأة.

ومنها على سبيل المثال: إسقاط ملايين الأجنّة سنويّاً بعمليّات الإجهاض التي تسببت بها علاقات غير شرعية؟ أليس لها حق الحياة؟ فبأي ذنب قُتِلَت؟

(١) أحكام أهل الذمة لابن القيم (١/ ١٤٩)، المغني لأبي محمد ابن قدامة (٩/ ٣٣٨)، الإجماع لابن المنذر (ص٦٢).

الأمر الثاني من الشبهات حول التشريع الإسلامي
شبهات حول الجهاد والقتال في الإسلام

وهذا الباب من أكثر الأبواب حساسية عند غير المسلمين، ومن أكثرها تداولاً، ولا يمكن تناول كل شيء فيه في هذا المقام المختصر، إلا أن هناك إشارات منهجية يحسن ذكرها، وهذه الإشارات تتناول جوانب الخطأ أو التدليس في خطاب المشككين في الإسلام عن طريق شعيرة الجهاد، فمن ذلك:

أولاً: أنهم يبنون تصورهم عن شعيرة الجهاد في الإسلام من خلال الجماعات الجهادية أو القتالية المعاصرة التي تنتمي إلى الإسلام، وهذا الحكم ليس منهجيّاً، ولا علميّاً، بل الصواب أن هذه الجماعات تُحاكَم إلى الإسلام، وليس العكس، ومعنى قولنا: «تُحاكَم إلى الإسلام»؛ أي: تُعرَضُ أعمالها على نصوص القرآن وهدي النبي ﷺ في القتال وتوجيهاته، فما وافقها فذاك، وما خالفها فإنه لا يُنسَب إلا إلى من ابتدعها وعملها.

والسؤال الموجه للـمُشككين في المقابل: هل يحكمون

على الإلحاد بأنه مذهب إجرامي إرهابي بسبب أفعال الشيوعيّين الملحدين الذي ارتكبوا في العصر الحديث أبشع الجرائم؟ أم أن الميزان في الحُكم يختلّ إذا كان المحَاكَم غير مسلم؟!

ثانياً: أنهم يجهلون أو يتجاهلون جوانب الرحمة والرفق في أحكام الجهاد في الإسلام.

فعلى سبيل المثال: القانون الإسلامي المتمثل في نصوص الوحيين فيه نص واضح بيِّنٌ بعدم جواز استهداف النساء والأطفال بالقتل[1]، وفيه نص واضح على الكف عن قتال المحاربين إذا هم رجعوا عن كفرهم[2]، وفيه نص واضح على جواز إبقاء الكفار ـ أو أهل الكتاب ـ على كفرهم ودينهم إذا هم دفعوا الجزية[3]، وفيه نص واضح بيّن على تحريم الغدر مع كل أحد[4]، وفيه امتداح إيثار الأسير بالطعام، وفيه نص بيّنٌ في التحريم المؤكد للتمثيل بجثث الأعداء[5]، وفيه نص على تأمين من جاء من المحاربين يريد الاستماع للإسلام ثم إيصاله إلى مأمنه وإن لم يُسلِم![6].

---

(١) يُنظر: صحيح البخاري (٣٠١٥).

(٢) ينظر: البخاري (٢٥)، وأيضاً: (٦٨٧٢) قصة أسامة بن زيد رضي الله عنه.

(٣) سورة التوبة، آية: ٢٩، صحيح البخاري (٣١٥٩)، صحيح مسلم (١٧٣١).

(٤) صحيح مسلم (١٧٣١)، (١٧٣٦).

(٥) صحيح البخاري (٢٤٧٤).

(٦) سورة التوبة، آية: ٦.

وهذه كلها من المعاني السامية والأخلاق العالية في الحرب والتي لا تجد عند غير المسلمين مثلها.

ثالثاً: أنَّهم يتناسون ملايين البشر الذين قتلوا على أيدي غير المسلمين في التاريخ المعاصر والقديم، ولو عاملوا الأديان والدول والتوجهات التي تنتمي إليها الجيوش التي شاركت في تلك الحروب بنفس الطريقة التي يعاملون بها الإسلام لأسكتهم الخجل من أنفسهم قبل أن يتكلموا ضد المسلمين.

ثم بعد هذه النقاط الثلاثة أقول: شتان بين دوافع القتال في الإسلام وبين دوافعه في غيره، ومن الظلم التسوية بين القتال لأجل دين أنزله الله وأَمَر بالدفاع عنه، وبين القتال لأجل دين محرف أو مذهب وضعي زائف.

وليس الدافع للقتال في الإسلام اجتثاث الكفار، ولا إفناءهم قتلاً، ولا التسلط عليهم بالظلم والطغيان، وإنما الدافع لذلك هو نشر دين الله، وإنقاذ الناس من النار، والتخلية بينهم وبين الاختيار الحر للدين بإزالة الطغاة المتسلطين على رقاب الضعفاء، وأما وجود نماذج إسلامية في التاريخ خالفت هذا المبدأ، فإنه لا يعود عليه بالإبطال وإنما يعود على الـمُخالف بالذم.

وبهذا نكون قد أنهينا الكلام عن أبرز الشبهات التي تثار بقصد الطعن في أصل الإسلام وهي النوع الأول.

النوع الثاني

الشبهات التي يُراد بها التشكيك في الثوابت الشرعية

وقد مرَّ معنا في أول البحث أن المقصود بالثوابت: الأحكام والأخبار الشرعية التي اتفق أهل السُّنَّة والجماعة على الأخذ بها دون ما اختلفوا فيه.

وتعود «كثيرٌ» من الإشكالات العصرية حول الثوابت إلى خمسة أبواب:

وهي إجمالاً: السُّنَّة، والإجماع، ومنهجية فهم النص، والصحابة، والحدود الشرعية.

الباب الأول
شبهات حول السُّنَّة النبويّة

والإشكالات المثارة حول السُّنَّة هي الأكثر حضوراً من بين هذه الأبواب، ويعود غيرها إليها، وتجد ـ في الغالب ـ من عنده إشكالات في باب السُّنَّة فإن لديه إشكالات في أبواب كثيرة أخرى؛ كالحدود، وأخبار الغيب، والمعجزات، وعذاب القبر، ونحو ذلك.

ومَن ضَبَطَ باب حجية السُّنَّة وأتقن الرد على الإشكالات المثارة حولها، ثم ضبط باب العلاقة بين العقل والنقل، وبين العلم التجريبي والنقل، فقد أخذ بمجامع الردود على النسبة الكبرى من الشبهات المثارة حول الثوابت الشرعية.

وترجع الإشكالات المثارة على حجية السُّنَّة إلى ستة أمور:

الأمر الأول: أصل حجيتها والاستغناء بالقرآن عنها:

ويستدل المُشككون في السُّنَّة على دعواهم في الاستغناء بالقرآن عنها بعدد من الآيات القرآنية، منها:

قول الله ﷻ: ﴿مَّا فَرَّطۡنَا فِي ٱلۡكِتَٰبِ مِن شَيۡءٖۚ﴾ [الأنعام: ٣٨].

قالوا: وهل تريدون أوضح دلالة من هذه الآية في أنه لا حاجة إلى السُّنَّة بعد القرآن؟

والجواب: أن المراد بالكتاب هنا: اللوح المحفوظ، وليس القرآن، بدليل سياق الآية نفسها: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا طَٰٓئِرٖ يَطِيرُ بِجَنَاحَيۡهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمۡثَالُكُمۚ مَّا فَرَّطۡنَا فِي ٱلۡكِتَٰبِ مِن شَيۡءٖۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمۡ يُحۡشَرُونَ ٣٨﴾ [الأنعام: ٣٨] وهي كقول الله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزۡقُهَا وَيَعۡلَمُ مُسۡتَقَرَّهَا وَمُسۡتَوۡدَعَهَاۚ كُلّٞ فِي كِتَٰبٖ مُّبِينٖ ٦﴾ [هود: ٦] فرزق كل دابة ومستقرها ومستودعها إنما هو مكتوب في اللوح المحفوظ وليس في القرآن!.

ولو سلمنا ـ جدلاً ـ بأن المراد بالكتاب هنا القرآن فإنه لا وجه للاستدلال بالآية على إسقاط حجية السُّنَّة، وبيان ذلك في التعليق على دليلهم الثاني.

الدليل الثاني: قول الله ﷻ: ﴿وَنَزَّلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ تِبۡيَٰنٗا لِّكُلِّ شَيۡءٖ﴾ [النحل: ٨٩]. قالوا: فبما أن القرآن تبيان لكل شيء فما الحاجة إلى السُّنَّة؟ والرد على الاستدلال بهذه الآية: أن مِن تبيان القرآن إرشاده إلى اتباع الرسول ﷺ والتحذير من مخالفته، وقد جاء ذلك في القرآن في عشرات المواضع، فيها من صيغ العموم ما لا يمكن حمله على

خصوصية ما بلَّغَ من القرآن، وبالتالي؛ فمخالفته ﷺ إنما هي مخالفة للقرآن الكريم.

قال البيضاوي في تفسيره لهذه الآية التي استدلوا بها: «﴿لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ من أمور الدين على التفصيل أو الإجمال بالإحالة إلى السُّنَّة أو القياس»[(١)] انتهى. وقال الألوسي في روح المعاني مفسراً هذه الآية: «وكون ﴿ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا﴾ لذلك باعتبار أن فيه نصّاً على البعض وإحالة للبعض الآخر على السُّنَّة حيث أمر باتباع النبي ﷺ، وقيل فيه: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣﴾ [النجم: ٣] وحثّاً على الإجماع في قوله سبحانه: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥]»[(٢)].

وقال الشوكاني في فتح القدير: «ومعنى كونه ﴿تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ أن فيه البيان لكثير من الأحكام، والإحالة فيما بقي منها على السُّنَّة»[(٣)].

الدليل الثالث: قول الله سبحانه وتعالى: ﴿أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْتَغِى حَكَمًا﴾ [الأنعام: ١١٤] قالوا: فأنتم باتباعكم السُّنَّة قد اتخذتم غير الله حكماً؛ وهذا شرك! ولذلك فإن كثيراً منهم يسمي أهل السُّنَّة مشركين كفرة، بسبب اتباعهم للرسول ﷺ في سُنَّته! ولا

(١) أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي (٣/ ٢٣٧).
(٢) روح المعاني للألوسي (١٤/ ٢١٤).
(٣) فتح القدير للشوكاني (٣/ ١٨٧).

أتحدث هنا عن خيال أو أساطير، بل أتكلم عن واقع حقيقي مِن أعجب ما يمكن أن تراه في الناس! وبالمناسبة، فالقرآنيون المنكرون لجميع السُّنَّة هم من أعجب الناس، وأضيقهم أفهاماً وأصغرهم عقولاً، ومع أني لا أحب أن أتحدث عن المخالفين بهذه الطريقة إلا أني رأيت منهم العجب! ولديهم قناعة بباطلهم بصورة غير عادية! حتى إن أحدهم طلب مني المباهلة وهو من أجهل خلق الله! وعلى كل حال فالرد على استدلالهم بهذه الآية من وجوه، منها:

أولاً: الله سبحانه أرشد في القرآن صراحة إلى اتخاذ حكام يحكمون بين الناس بالعدل، فمن ذلك قوله سبحانه: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَٱبْعَثُوا۟ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ﴾ [النساء: ٣٥] ولو لاحظنا فإن (حكماً) جاءت هنا بنفس التركيب واللفظ الذي جاء في الآية التي يستدلون بها!، وأيضاً، فقد جاء الإرشاد باتخاذ الحكام في قول الله: ﴿يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [المائدة: ٩٥] وقوله: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ﴾ [النساء: ٥٨] فكيف يوفقون بين هذه الآيات وبين فهمهم لقول الله: ﴿أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْتَغِى حَكَمًا﴾ [الأنعام: ١١٤]؟ وإذا كان الله قد أرشد إلى اتخاذ رجلٍ من أمة محمدٍ (حَكَماً) في الخلاف الأسَري؛ أفيكون اتباع محمد ﷺ نفسه فيما يأمر به وينهى عنه شركاً؟! ما لكم كيف تحكمون؟

ثانياً: أن طاعة الرسول ﷺ إنما هي طاعة لله سبحانه،

كما قال الله سبحانه: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدۡ أَطَاعَ ٱللَّهَۖ﴾ [النساء: ٨٠]، وقد أمر الله في القرآن صراحةً برد النزاع إلى الرسول وتحكيمه فقال: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩] وقال: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤۡمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيۡنَهُمۡ﴾ [النساء: ٦٥].

ثالثاً: أن المراد بهذه الآية ما قاله ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تفسيره: «﴿أَفَغَيۡرَ ٱللَّهِ أَبۡتَغِي حَكَمٗا﴾ [الأنعام: ١١٤]؛ أي: أي بيني وبينكم»[١].

وقال ابن عاشور: «والمعنى: لا أطلب حكَماً بيني وبينكم غير الله الّذي حكم حُكمَه عليكم بأنّكم أعداء مقترفون»[٢]. وغيرهما من المفسرين كثير قالوا بقولهما وتركتُ النقل عنهم تخفّفاً.

وما سبق هو الرد على أبرز أدلتهم، ثم ننصب بعد ذلك أدلة حجية السُّنَّة، ليرتفع البناء بعد زوال الإشكال.

ووجوه إثبات حجيتها كثيرة من القرآن، والسُّنَّة، والإجماع، وعمل المسلمين المتواتر المستمر في كل الدهور، وسأشير هنا إلى أهم الدلائل باختصار شديد، وقد بينتُها بصورة أوسع في كتاب «أفي السُّنَّة شك؟».

---

(١) (٣/ ٣٢٢).

(٢) التحرير والتنوير (٨أ/ ١٤).

فمن القرآن: جاءت آيات كثيرة فيها الأمر بطاعة الرسول ﷺ، وتحكيمه عند النزاع، والنهي عن مخالفته، ووجه الدلالة من تلك الآيات: أننا مخاطبون بالقرآن كما خوطب به أصحاب محمد ﷺ، ومما خوطبنا به من القرآن آيات طاعة الرسول ﷺ، ولا سبيل لنا لامتثالها إلا باتباع ما ثبت من الأخبار الصحيحة عنه، كما قال الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في كتابه «جماع العلم»: «فهل تجد السبيل إلى تأدية فرض الله عَزَّ وَجَلَّ في اتّباع أوامر رسول الله ﷺ، أو أحد قبلك أو أحد بعدك، ممن لم يشاهد رسول الله ﷺ ـ : إلا بالخبر عن رسول الله ﷺ؟».

وأيضاً؛ من دلالة القرآن على حجية السُّنَّة: آية سورة النساء: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]. فقوله سبحانه: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ﴾، يشمل كل شيء، ﴿فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾. المراد بالردّ إلى الله: الرد إلى كتابه ـ وهذا واضح لكل أحد ـ، وكذلك فإن الردّ إلى الرسول: هو الرد إلى شخصه في حياته، وإلى سُنَّته بعد مماته، وهذا ما أجمع عليه أهل العلم.

قال ابن حزم رحمه الله تعالى: «والبرهان على أن المراد بهذا الرد إنما هو إلى القرآن والخبرِ عن رسول الله ﷺ؛ لأن الأمة مجمعة على أن هذا الخطاب متوجّه إلينا، وإلى كل من يُخلَق، ويُركّب روحه في جسده إلى يوم القيامة من

الجِنّة والنّاس»[1]. وقال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «الناس أجمعوا أن الرد إلى الله سبحانه هو الرد إلى كتابه، والرد إلى الرسول ﷺ هو الرد إليه نفسه في حياته وإلى سُنَّته بعد وفاته»[2].

وأما دلالة حجية السُّنَّة من السُّنَّة نفسها ـ وهذا الاستدلال إنما يفيد من يأخذ ببعض السُّنَّة ويترك بعضها ومن هو متذبذب في موقفه من السُّنَّة، وأما منكرها مطلقاً فلا يفيده هذا الاستدلال إلا في باب المحاجة، إذا استدل علينا ببعض الآثار، فنقول له: لا تستدل علينا ببعض ما نؤمن به، بل بجميعه ـ والنصوص الصحيحة في إثبات حجيتها كثيرة، ومنها: ما رواه غير واحد من أصحاب السنن[3]، من طريق عبيد الله بن أبي رافع، عن أبيه، عن رسول الله ﷺ أنه قال: «**لا ألفينَّ أحدكم متكئاً على أريكته، يأتيه الأمر من أمري؛ مما أمرتُ به أو نهيتُ عنه، فيقول: لا ندري ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه**»، وهو حديث إسناده صحيح، وهو نص في المسألة دالٌّ على وجوب قبول ما جاء عن رسول الله ﷺ مما زاد على القرآن.

وأخرج الإمام أحمد من وجه آخر في مسنده من حديث المقدام عن النبي ﷺ: «**ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه، ألا**

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (١/ ٩٧).

(٢) إعلام الموقعين لابن القيم (٢/ ٩٢).

(٣) سنن الترمذي (٢٦٦٣)، سنن أبي داود (٤٦٠٥)، سنن ابن ماجه (١٣).

إني أوتيت الكتاب ومثله معه، ألا يوشك رجلٌ ينثني شبعاناً على أريكته، يقول: عليكم بالقرآن، فما وجدتم فيه من حلال فأحلّوه، وما وجدتم فيه من حرام فحرّموه»[1]، وإسناده لا بأس به.

وأما دلالة الإجماع على حجّية السُّنَّة:

فالإجماعات على ذلك كثيرة، والإجماع العَمَلي بيِّنٌ في هذه المسألة، وأعني به توارد العلماء على الاستدلال بالسُّنَّة والعمل بها، وسأكتفي بنقلين هنا فقط:

١ ـ في قول الله ﷻ: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ﴾ [النساء: ٥٩] قال الإمام عبد العزيز الكناني: «هذا ما لا خلاف فيه بين المؤمنين وأهل العلم، إن رددناه إلى الله فهو إلى كتابه، وإن رددناه إلى رسوله بعد وفاته؛ فإنما هو إلى سُنَّته، وإنما يشك في هذا الملحدون»[2]. اهـ.

٢ ـ وقال ابن عبد البرّ القرطبي المالكي ـ رحمه الله تعالى ـ في مقدمة التمهيد: «أجمع أهل العلم من أهل الفقه والأثر في جميع الأمصار ـ فيما علمت ـ على قبول خبر الواحد العدل وإيجاب العمل به؛ إذا ثبت، ولم ينسخه غيره

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده (٤/ ١٣١).

(٢) الحيدة والاعتذار (ص٦٩).

من أثر أو إجماع. على هذا جميع الفقهاء في كل عصر من لدن الصحابة إلى يومنا هذا، إلا الخوارج وطوائف من أهل البدع، شرذمة لا تعد خلافاً»[1]. اهـ. وهذا إجماع على حجية خبر الواحد فضلاً عن المتواتر.

الأمر الثالث: من الإشكالات المثارة على السُّنَّة: التشكيك في حجية أحاديث الآحاد:

أُذكِّر بدايةً بأن أخبار الآحاد ـ اصطلاحاً ـ ليست منحصرة في خبر الشخص الواحد، وإنما فيما دون التواتر؛ فخبر الواحد والاثنين والثلاثة وأكثر كلها أخبار آحاد، ما لم تصل إلى حد التواتر.

وأبرز الإشكالات المثارة على حجية أخبار الآحاد أمران، بُني ثانيها على أولها:

الأول: إطلاق القول بأن أخبار الآحاد لا تفيد إلا الظن.

والثاني: ادعاء أن الظن كله مذموم.

وصياغة حجتهم كالتالي: أخبار الآحاد تفيد الظن، وكل ظن فهو مذموم في القرآن؛ إذن: الأخذ بأخبار الآحاد أمر مذموم في القرآن.

---

(١) التمهيد لابن عبد البر (١/ ٢).

والرد على هذه الحجة يكون بإبطال إحدى المقدمتين؛ فإن لم يقنعك ما كُتب من إبطال كلا المقدمتين، فيكفي لعدم صحة النتيجة إبطال إحداهما فقط، وأزعم أن هذا حاصل هنا.

فأما المقدمة الأولى (أخبار الآحاد لا تفيد إلا الظن) فهي غير صحيحة شرعاً ولا واقعاً.

فأما شرعاً فلأن النبي ﷺ كان يقيم الحجّة على الأمم، في أصل دين الإسلام، بآحاد من أصحابه يبعثهم إليهم، ومثل هذا إنما يكون بما يقطع كل احتمال للريب.

وأما واقعاً؛ فلأننا جميعاً (الموافقين والمخالفين) يحصل لنا اليقين في كثير من أحوالنا بناء على أخبار آحاد لم تصل إلى حد التواتر؛ والأمثلة على ذلك أكثر من أن تُحصَر، من أخبار الزواج والوفاة والولادة والنجاح والفشل والربح والخسارة... إلخ، فيكون اعترافنا بحصول اليقين بهذه الأخبار الآحادية كافياً في نقض الإطلاق بأن أخبار الآحاد لا تفيد إلا الظن.

وأخبار الآحاد (الصحيحة) المنقولُ بها السُّنَّة، فيها ما يفيد اليقين، وفيها ما يفيد الظن الراجح، بحسب أحوال الرواة والأسانيد والقرائن لكل رواية بعينها.

وأما المقدمة الثانية، وهي أن (اتباع الظن مذموم في

القرآن) فهذا التعميم غير صحيح، فقد جاء في القرآن ذم نوع من الظن وامتداح آخر، فجاء في الذم قوله تعالى: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ﴿٢٨﴾﴾ [النجم: ٢٨] وجاء في المدح ﴿ٱلْخَـٰشِعِينَ ﴿٤٥﴾ ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَـٰقُوا۟ رَبِّهِمْ﴾ [البقرة: ٤٥ ـ ٤٦]، والظن في هذه الآية معناه: اليقين؛ وإلا فهل يفيد ظنهم شيئاً لو كان لديهم أدنى نسبة من الريب في لقاء ربهم؟ قال القرطبي في تفسيره[1]: «والظن هنا في قول الجمهور بمعنى اليقين ومنه قوله تعالى: ﴿إِنِّى ظَنَنتُ أَنِّى مُلَـٰقٍ حِسَابِيَهْ ﴿٢٠﴾﴾ [الحاقة: ٢٠] وقوله: ﴿فَظَنُّوٓا۟ أَنَّهُم مُّوَاقِعُوهَا﴾ [الكهف: ٥٣]» انتهى.

وقال الإمام الشنقيطي بعد أن ذكر عدداً من الآيات القرآنية التي ورد فيها الظن بمعنى اليقين: «فَالظَّنُّ فِي هَذِهِ الْآيَاتِ كُلِّهَا بِمَعْنَى الْيَقِينِ، وَالْعَرَبُ تُطْلِقُ الظَّنَّ عَلَى الْيَقِينِ وَعَلَى الشَّكِّ»[2] انتهى.

ومقارنة الظن المستفاد من أخبار الآحاد الصحيحة بظن المشركين المذموم في الآية مقارنة خاطئة لا شك في خطئها، قال الشيخ ابن عثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تفسيره لآية النجم: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ﴿٢٨﴾﴾ [النجم: ٢٨]

---

(١) (٢/٧٢)، ط. الرسالة.

(٢) الأضواء (٤/١٤١ ـ ١٤٢) نشر مكتبة ابن تيمية.

قال: «والمراد بالظن هنا الوهم الكاذب، وليس المراد بالظن هنا الراجح من أحد الاحتمالين، وانتبه لهذا فالظن يأتي بمعنى التهمة، ويأتي بمعنى رجحان الشيء، ويأتي بمعنى اليقين»[١] انتهى.

وأيضاً فإن الله سبحانه قد شرع في كتابه الأخذ بشهادة الشهود، وهم آحاد، فإما أن يقول المخالفون إن شهادتهم تفيد اليقين فيكون في ذلك نقض للمقدمة الأولى، وإما أن يقولوا بأنها تفيد الظن ومع ذلك شُرعت، فيكون في ذلك إبطال للمقدمة الثانية، فما ثبت أنه تشريع من الله لا يكون مذموماً بحال.

قال ابن حزم رَحِمَهُ اللَّهُ: «إجماع الأمة كلها على قبول خبر الواحد الثقة، عن النبي ﷺ. وأيضاً فإن جميع أهل الإسلام كانوا على قبول خبر الواحد»[٢].

وقد ذكرتُ وجوهاً أخر في الرد على المشككين في حجية أحاديث الآحاد في كتابي: «أفي السُّنَّة شك».

الإشكال الثالث: حول نَقَلَة السُّنَّة ورواتها:

فيقولون: إن السُّنَّة قد نُقلت إلينا عن طريق رجال غير موثوقين، ولا مأمونين، ويستدلون على ذلك ببعض ما رُوي

---

(١) لقاء الباب المفتوح رقم (٧١).

(٢) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (١/ ١١٣ ـ ١١٤).

عن عدد من رواة السُّنَّة من مُخالفات شرعية.

والرد على هذا الإشكال من وجوه:

الوجه الأول: أن علم الجرح والتعديل يعطي كل شيء قدره من جهة الطعون في الرواة، فإن من الطعون ما يؤثر في قبول الرواية ومنها ما لا يؤثر، وأما التعامل السطحي مع الراوي دون تفريق بين ما يؤثر وما لا يؤثر في القبول فهذا غلط.

الوجه الثاني: كثير من القصص التي طُعِن على الصحابة أو الرواة الثقات بسببها، لا تثبت من جهة الإسناد! وذلك مثل الطعن على أبي هريرة بأنه إنما لزم النبي ﷺ من أجل الطعام، وأن النبي تضايق من كثرة دخوله عليه لأجل ذلك، فقال له: «يا أبا هر: زُر غِبّاً تزدد حُبّاً»[1]، فرَبْطُ حديث (زُر غباً) بقضية الطعام باطل، بل إنّ حديث زر غبا من أصله لا يثبت. فقد قال البزار: لا يُعلم في «زر غباً تزدد حباً» حديث صحيح[2]. وذكر العُقيلي أنه ليس في هذا الباب عن النبي ﷺ شيء يثبت[3].

الوجه الثالث: أنَّ علم الجرح والتعديل هو الميزان في

---

(١) مسند الطيالسي (٤/ ٢٨٦) (٦٢٨٥).

(٢) كشف الأستار للهيثمي (٢/ ٣٩٠).

(٣) الضعفاء الكبير للعقيلي (٢/ ١٣٨ ـ ١٣٩).

هذا الباب، وقد بلغ الغاية في الإتقان البشري، وكثير ممن يطعن في علم الحديث لا يعرف قدر هذا العلم ولا يعرف دقة المحدثين فيه، وقد وضعوا قواعد موضوعية في باب الجرح والتعديل طبقوها على الموافق والمخالف لهم في المذاهب الفقهية والعقدية، ولذلك تجد في كتابي البخاري ومسلم رواة من مختلف المذاهب العقدية، ففيهما الراوي السُّنِّي، والشيعي، والناصبي، والقدري، والخارجي، بشرط أن تثبت عدالته وصدقه، وأما من لم تثبت عدالته فإنهم لا يخرجون له، سواء أكان سُنيّاً أم ليس سُنّي.

الإشكال الرابع: حول النهي عن كتابتها وما يتعلق بتاريخها وتدوينها:

فأما ما يتعلق بالنهي عن الكتابة، فإن الذين يستدلون بالحديث الوارد في ذلك فإنهم يقعون في الاضطراب والتناقض وسوء الاستدلال من أربعة وجوه:

الوجه الأول: أنهم يستدلون بالسُّنَّة التي لا يرونها حُجة على عدم حجيتها.

الوجه الثاني: أنّ الذي جاء عنه النهى عن كتابة الحديث ﷺ هو الذي أمر بحفظه وتبليغه ونهى عن رده، والأسانيد في ذلك صحيحة بل أصح من حديث النهي عن الكتابة؛ فلماذا الانتقائية؟ أفيؤمنون من الحديث بما يوافق أهواءهم، وما لا؛ يردّونه؟!

الوجه الثالث: أنه كما جاء حديث في النهي عن الكتابة، فقد جاءت أحاديث متعددة في الرخصة بها، منها قوله ﷺ مجيباً طلب أبي شاه في كتابة خطبته: «**اكتبوا لأبي شاه**»[1]، ومنها أن عبد الله بن عمرو كان يكتب وأيّده النبيّ ﷺ على ذلك بقوله: «**اكتب فوالذي نفسي بيده ما يخرج منه إلا حق، وأشار إلى فيه**»[2].

فعلى أي أساس يقوم المنكرون للسُّنَّة باختيار حديث النهي وإلغاء أحاديث الرخصة؟

الوجه الرابع: أن هناك فجوة في الاستدلال بالنهي عن الكتابة على عدم الحجية! فالصواب في الاستدلال بالنهي عن الكتابة ألّا يُتَجاوَز به مورد النص، وهو الكتابة، لا الحُجيّة؛ إذِ النص لا إشارة فيه للحجية من قريب ولا من بعيد، بل جاء في حديث النهي عن الكتابة نفسِه قولُ رسول الله ﷺ: «**وحدثوا عني**»[3].

وبعد ذلك، فإن من أهل العلم من قال: إن النهي عن الكتابة لا يصحّ مرفوعاً إلى النبي ﷺ، وأن الصواب فيه الوقف على أبي سعيد الخدري (أي: أنه من كلام أبي سعيد). وهذا المسلك هو طريقة الإمام البخاري (رَحِمَهُ ٱللَّهُ)، وقد

---

(١) صحيح مسلم (١٣٥٥) باختصار.

(٢) سنن أبو داود (٣٦٤٨).

(٣) صحيح مسلم (٣٠٠٤).

ذكر ذلك ابن حجر (رَحِمَهُ ٱللَّهُ) في (فتح الباري)[1]، وبعضُ طرق هذا الموقوف ذكرها ابن عبد البر، في جامع بيان العلم وفضله[2].

ومن أهل العلم من أثبت الحديث ولكنهم رأوا أنه منسوخ بأحاديث الرخصة، وهناك وجوه أخرى يطول الكلام بسردها. ومن المراجع في هذا الباب للتوسع:

١ ـ كتاب تقييد العلم، للخطيب البغدادي.

٢ ـ كتاب تدوين الحديث، للسيد مناظر الكيلاني، مكتوب بالأوردية ومترجم للعربية طبعته دار الغرب.

٣ ـ كتاب دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، لمحمد مصطفى الأعظمي.

٤ ـ كتاب السُّنَّة قبل التدوين، لمحمد عجاج الخطيب.

٥ ـ كتاب تدوين السُّنَّة النبوية، لمحمد مطر الزهراني.

وأما ما يتعلق بتأخر تدوينها: فإن الإشكال الذي يثار في هذه القضيّة مبني على تصور ناقص لطريقة توثيق السُّنَّة، ولذلك؛ فإن الإجابة الوافية عن هذا الإشكال، تكون بالعرض التفصيلي لتاريخ توثيق السُّنَّة، وطريقة روايتها ونقلها، وما لم يكن عند المرء تصور تفصيلي لذلك فإنه لن

---

(١) فتح الباري لابن حجر (١/٢٠٨).

(٢) (١/٢٦٨).

يعرف وثاقة نقل السُّنَّة، وسيظل يتحدث عن تصورات ذهنيّة لا واقعيّة.

مع العلم بأنَّ التدوين لم ينقطع من وقت النبي ﷺ إلى وقت التدوين الشامل، وممن اعتنى بتتبع الصحف التي كتبت في مرحلة ما قبل التدوين الشامل، الدكتور: محمد مصطفى الأعظمي في كتابه: دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه.

الإشكال الخامس: حول علم الحديث ومناهج المحدّثين:

يقول كثير ممن يُنكر السُّنَّة أو يُشكك فيها: «إنه لا يُنكرها من حيث هي سُنَّة، وإنما من جهة عدم الوثوق بطريقة نقلها» وهنا سؤال مهم لهؤلاء؛ ألا وهو: هل يستحيل ـ علميّاً ـ معرفة صحّة الأخبار المنقولة عن النبي ﷺ من ضعفها؟ الجواب بـ(نعم) أو (لا) لا بد أن يكون مبنيّاً على تصور تام صحيح لواقع الرواية والرواة والأسانيد، ولا بد أن يُبنى بعد تصور تام لـ(العلم) المتعلق بتحقيق صحة الأخبار النبوية، وهو (علم الحديث) كونه الأداة المتفق على الاعتماد عليها بين أهل السُّنَّة في معرفة صحة الأخبار، وكونه الأشهر أو الذي لا يكاد يوجد غيره في هذا الباب، وكونه مبنيّاً على الأمر الأول الذي هو التصور التام الصحيح لواقع الرواية.

وأقول بتمام الثقة: إن أغلب المشككين في السُّنَّة لا

يملكون تصوراً واقعيّاً عن الأمرين كليهما، لا عن واقع الرواية والرواة، ولا عن العلم المتعلق بذلك؛ فكيف يحكمون بأن نقل السُّنَّة غير موثوق؟ وعلى أي شيء يبنون؟!

إذاً فالخطوة الأولى للحكم على علم الحديث بعدم الصلاحيةِ والكفايةِ، هي: تصور هذا العلم تصوراً صحيحاً كما بناه علماؤه، وهذا ـ كما سلف ـ ما لا يتوفر في جُلّ الـمُشككين فيه.

وأما بيان دقة المحدثين وانضباط منهجهم فيستبين من وجوه كثيرة، وكلما رجعنا إلى كتب المحدثين المتقدمين وطريقتهم كان ذلك أظهر في إدراك عظمة هذا العلم.

ومما يمكن أن يُظهر دقة هذا العلم وموضوعيته: الوقوف مع شروط الحديث الصحيح وتفصيلاته، وهي شروط خمسة: العدالة، والضبط، واتصال الإسناد، والسلامة من الشذوذ، والسلامة من العلة.

ومن يعرف علم الحديث معرفة مُحكمة؛ فإنه يستطيع أن يعرض ما يدخل تحت كل شرط من هذه الشروط الخمسة من دلائل التوثيق ومعالم الضبط، مما لا مزيد عليه في العلوم البشرية الممكنة.

مثال ذلك: إذا تحدثنا عن شرط الضبط، فإن مما يُعرَض ضمن هذا الشرط: آلية حكم المحدثين على الراوي

بالضبط، وهل حكمهم على راوٍ بالضبط يعني أن كل ما يرويه صحيح؟ أم أنه يُمكن أن يُخطئ؟ وإذا كان يخطئ فكيف يتم اكتشاف خطئه وقد حكمنا عليه بأنه عدل ضابط؟ وهل الرواة الضابطون على درجة واحدة من جهة قبولنا لأخبارهم؟ أم أنهم على مراتب؟ وما الفائدة من هذه المراتب؟ هل نقدم الأكثر ضبطاً منهم على من دونه حال التعارض؟ وما حكم الراوي الصدوق الذي يصيب كثيراً ويخطئ كثيراً؟ متى يقبل المحدثون خبره ومتى يردونه؟ وكيف نعرف أن الراوي الذي حكمنا عليه بالضبط لم يتغير حفظه بعد سنوات من حُكْمنا عليه؟ إلى آخر هذه التفاصيل التي تُظهر دقة قوانين علم الحديث.

الأمر السادس: استشكال أحاديث صحيحة معيّنة بدعوى التعارض:

إن استشكال روايات صحيحة ليس أمراً مُنكراً إذا كان على سبيل التفهم وطلب رفع ما تُوهِّم من تعارض، فقد استشكلت عائشة وحفصة وغيرهما من الصحابة بعض الأحاديث عن رسول الله ﷺ، وبيّن لهم ما يزيل الإشكال، وإنما الـمُستنكَر هو الفوضى في التعامل مع الروايات الـمُستَشكلة، واستجهالُ أئمة المسلمين، وعَرْضُ الأحاديث المتوهم تعارضها على سبيل الاكتشاف والمفاجأة للناس، مما قد أجاب العلماء عن وجه الإشكال فيه قبل قرون.

فلقد اعتنى علماء المسلمين بمبحث التعارض بين الأدلة، إما بين آيات القرآن، أو بين القرآن والحديث، أو بين الحديث والحديث، أو بين الحديث والعقل أو الحس، ورسموا منهجاً للتعامل مع هذه القضية، تجده في مبحث «التعارض بين الأدلة» في كتب الأصول، وفي مبحث «مختلف الحديث» في كتب علوم الحديث.

وقد أُلِّفت كتب كثيرة متخصصة في هذا المجال ـ قديماً وحديثاً ـ يطول سردها، أذكر منها على سبيل المثال والإشارة:

اختلاف الحديث للشافعي، شرح مشكل الآثار للطحاوي، تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة.

ومن الكتب المعاصرة: دفع دعوى المعارض العقلي عن الأحاديث المتعلقة بمسائل الاعتقاد دراسة لما في الصحيحين لعيسى النعمي، التعارض في الحديث النبوي للطفي الزغير، أحاديث العقيدة المتوهم إشكالها في الصحيحين لسليمان الدبيخي، وغيرها كثير.

وقد ذكرتُ في كتاب «أفي السُّنَّة شك؟» قواعد منهجية للتعامل مع الأحاديث التي يتوهم تعارضها مع القرآن، ومع العقل، ومع روايات حديثية أخرى، ومع العلم الحديث، فلتراجَع[1].

(١) من (ص٩٨ إلى ص١١٣)، ط١.

الباب الثاني
شبهات حول الإجماع

وصل الحال عند بعض من يُنكر حجية الإجماع إلى تجويز إطباق جميع الأمة على مدى أربعة عشر قرناً على الخطأ، وهذا الموقف يخالف ما أخبر الله به أن هذه الأمة خير الأمم، وأنها أمة وسط لتكون شاهدة على الناس لعدالتها وصدقها، فكيف يجوز مع ذلك أن تتصَرَّمَ قرونُها وهي متفقة على الباطل غير عارفة بالحق ولا قائمة به؟!

وحتى في ميزان التقدير العقلي يبعد ذلك جدّاً، فإن مصدر الأحكام الشرعية الكتاب والسُّنَّة، والإجماعاتُ المنقولة عن أهل العلم إنما ترجِعُ إلى أصلٍ في الوحيين صريحٍ أو غير صريح، ويَشْتركُ جميعُ المجتهدين في أصل أدوات الاستنباط من الكتاب والسُّنَّة، على تفاوت شخصي في تحقيق الكمال من هذه الأدوات، غير أن مجموع المجتهدين يضم كل هذه المستويات؛ ومن ثم لا بد أن يُخرَجَ بنتيجة صحيحة في الاستنباط إذا اتفقوا عليه، فهل

يُعقَل أن يقع كل المجتهدين في خطأ فهم النص؟ وأن الصواب لم يُعرَف إلا بعد أربعة عشر قرناً من الهجرة؟ خاصة وأن مستوى تحقيق المجتهدين الأوائل للكمال في أدوات الاستنباط كان أعلى من مستوى المتأخرين، وذلك لصفاء اللسان العربي من الشوائب التي لحقته بعد ذلك، ولوجود عامل مهم في الصف الأول من المجتهدين خاصة، أعني: صفّ الصحابة، وهو عامل معاصرة نزول الوحي ومصاحبة من يتنزل عليه القرآن، وبالتالي فهم أقدر من غيرهم على فهم النص ـ مع عدم إغلاق باب الاجتهاد لغيرهم، لكن دون تخطئة مجموعهم ـ، فكيف يتفقون كلهم على الخطأ في الفهم، خاصّة وأنه لم تستجد عوامل خارجية مؤثرة على فهم النص في كثير من المسائل التي خولف فيها الإجماع من قبل بعض الباحثين المعاصرين، وإنما هي مسائل شرعية سمعية بحتة؛ كحد الرجم، وعقوبة المرتد، ونحو ذلك؛ فما الأمر الذي تخلَّف عند المجتهدين الأوائل وتوفر في بعض الباحثين المعاصرين حتى يُخَطَّؤوا جميعاً في فهمِ آيات القرآن وإثباتِ أحاديث الرسول، ويُصَوَّب الباحثون المعاصرون؟

أزعم أن هذا السؤال يستدعي التأمَّل والتفكير بعيداً عن تأثير عبارة (نحن رجال وهم رجال) وعبارة (كم ترك الأول

للآخر)؛ فإني لا أتحدث هنا عن استنباطات جديدة، ولا عن مزيدٍ من الغوص في معاني الآيات، وإنما أتحدث عن تخطئة كل الأولين لا الزيادة عليهم.

ومما يزيد الكلام إثباتاً، أنّ عدداً من المسائل التي أنكرت، وضُرِب بالإجماع الثابت فيها عرض الحائط، إنما ادعى المنكرون في إنكارهم لها أنها مسائل تخالف نصّاً صريحاً من القرآن؛ كقولهم: إن عقوبة الردة تصادم بشكل ظاهر قولَ الله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: ٢٥٦]؛ فهل تعتقد أن القضية بهذه السطحية؟

وهنا مقام آخر، ألا وهو أن البعض يتجاوز التقرير السابق، ويوافق على أن الأمة لا تجتمع على خطأ، ولكنَّه ينازع في ثبوت الإجماع، وهذا مبحث أصولي فيه تفصيلات متعددة وأقوال مختلفة في تحديد الإجماع الذي يمكن ضبطه، ولكنه لا يعود على أصل الإجماع بالإبطال، فالإجماعات المنقولة على درجات من جهة ثبوتها ومن جهة قطعيتها.

ويستدل بعضهم على عدم إمكانية تحقق الإجماع بعبارة الإمام أحمد رحمه الله تعالى: «من ادعى الإجماع فهو كاذب»[1].

---

(١) العدة في أصول الفقه (٤/١٠٥٩).

وسأنقلُ باختصار وتصرف ما كتبته في (كامل الصورة/ ٢) عن هذه العبارة:

«أخْذُ عبارة الإمام أحمد هذه وترك عباراته الأخرى في نفس الموضوع انتقائية غير موضوعيّة، أو جهل مبني على قلة اطلاع، قال الإمام أبو داود في مسائله: «سمعت أحمد قيل له: إن فلاناً قال: قراءة فاتحة الكتاب ـ يعني: خلف الإمام ـ مخصوص من قوله: ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥ﴾ [الأعراف: ٢٠٤] فقال: عمن يقول هذا؟! أجمع الناس أن هذه الآية في الصلاة»[١]. اهـ.

فهذا نصّ واضح ثابت عن الإمام أحمد يدّعي فيه الإجماع على أمر شرعي، فهل نطبق عليه عبارته: «من ادّعى الإجماع فهو كاذب»[٢] أم نحاول فهمها على الوجه الذي يستقيم مع تطبيقاته هو؟!

ولماذا يتم الاعتماد على عبارة واحدة دون العبارات الأخرى؟ إذا كانت القضية انتقائية؛ فقد يقول قائل: إنه يريد أن ينتقي العبارة التي فيها إثبات الإجماع ويُلغي العبارة التي فيها أن دعوى الإجماع كذب!

---

(١) مسائل الإمام أحمد رواية أبي داود السجستاني، مكتبة ابن تيمية (ص٤٨).

(٢) سبق تخريجه.

ولا شك أن المنهج المَرْضيّ عند أهل العلم والذي سلكوه في التعامل مع عبارة أحمد هو توجيهها وفهمها في ضوء تطبيقاته وأقواله الأخرى، لا الاتكاء عليها لإبطال الإجماع! فمن التوجيهات التي ذكرها أهل العلم لعبارته:

أنَّ الإمام أحمد قال ذلك إنكاراً على فقهاء المُعتزلة. قال المَرداوي في التحبير: «وقال ابنُ رجب في آخر شرح الترمذي: وأمّا ما روي من قول الإمام أحْمد: «من ادعى الإجماع فقد كذب فهو إنما قاله إنكاراً على فقهاء المعتزلة، الذين يدعون إجماع الناس على ما يقولونه، وكانوا من أقل الناس معرفة بأقوال الصحابة والتابعين»»[1]. اهـ.

ومما يؤيد هذا الفهم: تمامُ عبارة أحمد نفسه، فإنه قال في رواية ابنه عبد الله: «من ادعى الإجماع فهو كاذب، لعل الناس قد اختلفوا، هذه دعوى بشر المريسي والأصم»[2]. اهـ. وبشر المريسي والأصمّ من رؤوس المُبتدعة في وقت أحمد. ويزيد الأمر وضوحاً: قول ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ: «إنّما فقهاء المتكلّمين كالمريسي والأصمّ يدَّعون الإجماع ولا

(١) التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، للمرداوي، مكتبة الرشد (٤/ ١٥٢٨).

(٢) العدة في أصول الفقه (٤/١٠٥٩).

يعرفون إلا قول أبي حنيفة ومالك ونحوهما، ولا يعلمون أقوال الصحابة والتابعين»[1].اهـ.

وقريب من ذلك قول ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وليس مراده ـ أي: الإمام أحمد ـ بهذا استبعاد وجود الإجماع، ولكن أحمد وأئمة الحديث بُلُوا بمن كان يرد عليهم السُّنَّة الصحيحة بإجماع الناس على خلافها، فبيَّن الشافعي وأحمد أن هذه الدعوى كذب، وأنه لا يجوز رد السنن بمثلها»[2].اهـ. **هذا التوجيه الأول** لكلام الإمام أحمد.

والتوجيه الثاني: أنه محمول على جهة الوَرَع في الدعوى، بمعنى أن دعوى الإجماع أمر صعب، فلعلَّ هناك خلافاً لم يبلغ مُدّعي الإجماع؛ فلذلك أرشد الإمام أحمد إلى استعمال عبارة: «لا أعلم فيه اختلافاً» ونحوها؛ لأنها أقرب إلى الواقع. وهذا لا ينفي أن يدّعي العالِم المـُطلع على أقاويل الناس الإجماعَ إن تيقن وقوعه، كما فعل أحمد نفسه ذلك، قال القاضي أبو يعلى رَحِمَهُ ٱللَّهُ في العدّة: «وظاهر هذا الكلام أنّ أحمد قد مَنَعَ صحة الإجماع، وليس ذلك على ظاهره، وإنّما قال هذا على طريق الورع، لجواز أنْ يَكونَ

---

(١) المسودة في أصول الفقه (ص٣١٦).

(٢) يُنظر: مختصر الصواعق المرسلة (ص٥٨٣).

هناك خلاف لم يبلغه، أو قال هذا في حقّ مَن ليس له معرفة بخلاف السلف»[1]. اهـ[2].

وهذا التوجيه الثاني وجيه؛ فإن العالِم قد يخفى عليه الخلاف، ولكن هذا الاحتمال يضعف جدّاً إذا توارد العلماء على نقل الإجماع من مختلف المذاهب والبلدان والعصور.

---

(١) (٤/ ١٠٦٠).

(٢) كتاب كامل الصورة ٢.

الباب الثالث

إشكالات حول منهجية فهم النص الشرعي

إن من أبرز الإشكالات المعاصرة حول النصّ الشرعي قضية الفهم، فتجد من يقول: نُؤمن بالقرآن، وبالسُّنَّة، ولكن بفهم من؟ وهل هناك فهم صحيح، وآخر خاطئ؟ ولماذا لا يكون النص مفتوحاً لقراءات متنوعة متعددة، يأخذ كل قارئ له ما يفهمه منه، دون تخطئة لأي قارئ آخر؟

وإذا تأملت في حقيقة هذا القول فستجد أنه ينزع من النص صفة بيان الحق فيما يختلف فيه المسلمون، ويُفقده صفة القطع في قضايا الشريعة، بل ويستطيع الكافر أن يجد من خلال قراءته للنص القرآني مبرراً لكفره إذا أراد أن يفهمه بطريقته الخاصة، وقد شدد الله في كتابه القول على من لم يحكم بما أنزل؛ فكيف يُمكن أن يُحكَم بالقرآن إذا كان لكل إنسان فهمه؟ فلو أراد القاضي أن يجلد الزاني مائة جلدة كما جاء في النص القرآني، فقد يكون للزاني قراءة أخرى وفهم مختلف للزنى المحرم، فقد يرى أنه الاغتصاب، أو الخيانة الزوجية!

مع العلم بأنه يوجد من المعاصرين من يدّعي ذلك، ويقول: إن الزنا المحرم هو الخيانة الزوجية، وأما غير المتزوج إذا تراضى مع امرأة غير متزوجة فإنه لا يكون زانياً، طالما لم يكن أمام الناس! وقد سمعتُ الشيخ الضال محمد شحرور يقول ذلك، وهذا رابط لكلامه بصوته[١] فأي دين يبقى بعد ذلك؟! وأي هداية تبقى للقرآن إذا كان كل نص فيه بهذه الطريقة؟

وعلى كل حال فهذه إشارة سريعة في الباب، وللاستزادة راجع المزلق الأول من مزالق هدر النصوص ضمن كتاب «ينبوع الغواية الفكريّة» لعبد الله العجيري.

---

(١) https: //www.youtube.com/watch?v=Xf8CAx0d6aQ

الباب الرابع
إشكالات حول الحدود الشرعيّة

أكثر الجدل في باب الحدود الشرعية يعود إلى حد الرجم، وعقوبة الردة:

أولاً: حد الرجم:

يُنكر بعض المسلمين أن يكون في الإسلام عقوبة الرجم بالحجارة للزاني المُحصن، ويرون أنه أمر وحشي، والمستند الظاهري لاستنكارهم هو أنها عقوبة لم تُذكر في القرآن، خاصة وأن الجلد للزاني قد جاء في سورة النور دون الرجم، كما يرون أنها عقوبة تعارض بعض الآيات القرآنية.

فأما ما يتعلق بالوحشية فإن الرجم عقوبة وليس مكافأة، ومن شأن العقوبات الزجر، وقد شرع الله في القرآن عقوبة رادعة زاجرة في الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً، وهي قطع اليد والرجل من خلاف، ويقبلها كثير ممن يدعي الوحشية في الرجم.

إن تقدير العقوبات من الله ﷻ أمر تابع لحكمته وعلمه، ونحن لم نخترع هذا الحد من عند أنفسنا، وإنما

تصديقاً بالأخبار الصحاح الثابتة عن رسول الله ﷺ.

ومن المفترض أن يقول المؤمن: ما أبشع الزنا من المتزوج؛ لأن الله شرع فيه حدّاً شديداً وهو الرجم، وهذا يدل على قبح هذا الذنب.

وأما إنكار الرجم لأنه لم يرد في القرآن فغير مستقيم على طريقة المتبعين للنبي ﷺ؛ فقد ثبت عنه في السُّنَّة القطعية أنه رجم عدداً ممن زنى في وقته من المتزوجين، ووجه القطعية في هذه الأخبار أنها قد نقلت من وجوه صحيحة كثيرة تفيد العلم لمن يعرف قوانين الأخبار، وأحوال الرواة، لا من يجهل ذلك.

وقد أجمع أهل السُّنَّة على هذا الحد:

قال ابن عبد البر رَحِمَهُ ٱللَّهُ حيث قال: «وأما أهل البدع من الخوارج والمعتزلة فلا يرون الرجم على أحد من الزناة ثيِّباً كان أو غير ثيب، وإنما حد الزناة عندهم الجلد، الثيب وغير الثيب سواء عندهم. وقولهم في ذلك خلاف سُنَّة رسول الله ﷺ، وخلاف سبيل المؤمنين فقد رجم رسول الله ﷺ، والخلفاء بعده، وعلماء المسلمين في أقطار الأرض متفقون على ذلك من أهل الرأي، والحديث. وهم أهل الحق»(١) انتهى.

---

(١) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (٢٣/ ١٢١).

وقال ابن قدامة المقدسي رحمه الله تعالى: «وجوب الرجم على الزاني المحصن... وهذا قول عامة أهل العلم... ولا نعلم فيه مخالفاً إلا الخوارج»[1].

وقال ابن بطال: «وثبتت الأخبار عن الرسول أنه أمر بالرجم ورجم، ألا ترى قول علي: رجمنا بسُنَّة رسول الله ﷺ ورجم عمر بن الخطاب، فالرجم ثابت بسُنَّة رسول الله ﷺ وبفعل الخلفاء الراشدين وباتفاق أئمة أهل العلم، منهم مالك بن أنس فى أهل المدينة، والأوزاعى فى أهل الشام، والثورى وجماعة أهل العراق، والشافعى وأحمد وإسحاق وأبو ثور. ودفع الخوارج الرجم والمعتزلة واعتلوا بأن الرجم ليس فى كتاب الله تعالى». اهـ[2].

وأما إنكار العقوبة بدعوى تعارضها مع بعض الآيات القرآنية كقول الله في الإماء: ﴿فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ﴾ [النساء: ٢٥]. فيقولون إن المحصنات هن المتزوجات، وعلى المتزوجات الرجم في قولكم، وهذا يعارض الآية؛ لأن الرجم لا يُنصَّف.

والرد على هذه الدعوي يكون ببيان خطأ تفسير المحصنات في الآية بالمتزوجات، بل المراد بهنّ: الحرائر،

---

(١) المغني (١٢/ ٣٠٩)، ط. التركي.

(٢) شرح ابن بطال (٨/ ٤٣١).

وهذا في غاية الجلاء لمن قرأ أول الآية؛ إذ فيها الحث على نكاح المحصنات؛ أي: الحرائر.

وعقوبة الحرائر إن زنين وكنَّ متزوجات: الرجم، وهو لا ينصف، وعقوبتهن إن كن غير متزوجات: مائة جلدة، وهي مما ينصف؛ فيكون حد الأمة الزانية إذاً نصف ذلك، وهو: خمسين جلدة.

وختاماً فإن الكلام عن الإشكالات المثارة حول هذا الحد أكبر من هذا العرض المختصر، وقد أجبتُ في كتاب كامل الصورة/ ١ عن بعض ما أثير عليه، وأحيل من يرغب التوسع في هذا الموضوع إلى كتاب «شبهات حول أحاديث الرجم وردها» للدكتور سعد المرصفي. وهو متوفر على الشبكة. مع العلم بأن عقوبة الرجم لا تكاد تتحقق إلا بالاعتراف؛ لأن شروط ثبوت الحد في غاية الصعوبة، والذي يجيء معترفاً فإنما هو مختار لذلك ليس مُكرهاً عليه، والمستحب هو الستر على النفس لا المبادرة بالاعتراف بالذنب، وحتى من رأى شخصاً آخر على زنا؛ فإن الأفضل أن يستره، ولا يبلغ الحاكم عنه، إلا أن يكون مجاهراً بسوء فقد يكون هذا من باب الردع والزجر.

ثانياً: عقوبة الردة:

أبرز اعتراض على هذه العقوبة هو أنها تعارض

قول الله ﷻ: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، وفي الحقيقة فإن هذه الآية لم تكن تخفى على أي عالم من علماء المسلمين، الذين أجمعوا على القول بأن للردة عقوبةَ القتل، قال ابن قدامة المقدسي: «وأجمع أهل العلم على وجوب قتل المرتدين»[(١)].

وهاهنا لدينا ثلاثة احتمالات حيال موقفهم من الآية:

إما أنهم جميعاً لم يفهموا المراد منها.

وإما أنهم فهموه وعلموه ولكنهم كتموه وتعمدوا مخالفته.

وإما أنهم علموا من تفسيرها ما لا يتعارض مع حديث قتل المرتد.

ولا شك أن الاحتمال الثالث هو الصواب، وهو الذي يرضاه كل مسلم لنفسه، فكيف بحق علماء الأمة كلهم.

فإنهم لم يكونوا غافلين عن هذه القضية، فقد قال إمام المفسرين ابن جرير الطبري رحمه الله: «المسلمون جميعاً قد نقلوا عن نبيهم ﷺ أنه أَكره على الإسلام قوماً، فأبى أن يقبل منهم إلا الإسلام، وحكم بقتلهم إن امتنعوا منه، وذلك كعبدة الأوثان من مشركي العرب، **وكالمرتد عن دينه دين الحق إلى الكفر ومن أشبههم**، وأنه ترك إكراه آخرين على الإسلام

(١) المغني (١٢/ ٢٦٤)، ط. عالم الكتب.

بقبوله الجزية منه، وإقراره على دينه الباطل، وذلك كأهل الكتابين ومن أشبههم؛ كان بيِّناً بذلك أن معنى قوله: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: ٢٥٦] إنما هو لا إكراه في الدين لأحد ممن حل قبول الجزية منه بأدائه الجزية ورضاه بحكم الإسلام»[١].

وقال ابن كثير في تفسيره: «وقد ذهب طائفة كثيرة من العلماء أن هذه محمولة على أهل الكتاب»[٢].

وقضية عقوبة الردة من أكبر ما يُثار اعتراضاً على الإسلام من جهة الـمُلحدين، واللادينيّين، كما أنها تُثار من كثير المسلمين بقصد الدفاع عن الإسلام، حيث يرون أنها تخالف مبادئ التسامح الإسلامية، كما أنهم يستدلون ببعض الأحداث في السيرة النبوية، وهم في ذلك كله يتجاوزون النصَّ الصحيح الصريح عن رسول الله ﷺ في قتل الـمُرتد، وإن كانوا لا يتعمدون مخالفة هديه عليه الصلاة والسلام، ـ أعني المُسلمين لمدافعين منهم ـ وفي رأيي أن هؤلاء الذين أشكلت عليهم هذه العقوبة من المسلمين يجب أن يُتعامل معهم دون تشنج، وإنما بكشف الإشكالات، وتبيين ما يلتبس في هذا الباب، فإنه باب كثر فيه الكلام، وفيه من الآثار

(١) تفسير الطبري (٤/ ٥٥٤)، ط. عالم الكتب.

(٢) (١/ ٦٨٧)، ط. طيبة.

والأخبار ما يحتاج إلى ناظر عادل يجمع بين الفهم والتقوى ليصل إلى الصواب في هذه القضية.

كما أن التشبث بكلمة (حدّ) في هذا الباب قد تورث بعض الالتباس في الفهم.

وعلى كل حال فليس من مرادي هنا استقصاء مستمسكاتهم في هذا الإنكار، وقد ذكرتُ في كتاب (كامل الصورة/ ١) عشرَ اعتراضات على عقوبة الردة والإجابةَ عنها، كما أن مِن الكتب المفيدة جدّاً في هذا الباب كتاب فضاءات الحرية لسلطان العميري، وكتاب الردة بين الحد والحرية لصالح العميريني.

الباب الخامس

شبهات حول الصحابة رضي الله عنهم

اتفق أهل السُّنَّة على عدالة الصحابة رضي الله عنهم، واستدلوا على ذلك بدلائل من الكتاب، ومن السُّنَّة، ومن واقع الصحابة وسيرتهم. وهذا الباب من أكثر الأبواب الشرعية التي نُقل فيه إجماع أهل السُّنَّة، ويطول المقام جدّاً بتتبع الإجماعات فيه، غير أني أنقل طائفة يسيرة منها:

قال ابن عبد البر رحمه الله: «ونحن وإن كان الصحابة رضي الله عنهم قد كفينا البحث عن أحوالهم لإجماع أهل الحق من المسلمين وهم أهل السُّنَّة والجماعة على أنهم كلهم عدول»[1].

وقال الجويني في البرهان في أصول الفقه: «فإن الأمة مجمعة على أنه لا يسوغ الامتناع عن تعديل جميع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم .. ولعل السبب الذي أتاح الله الإجماع لأجله أن الصحابة هم نقلة الشريعة ولو ثبت توقف في

---

(١) الاستيعاب في معرفة الأصحاب (١/ ٧).

رواياتهم لانحصرت الشريعة على عصر رسول الله ﷺ ولما استرسلت على سائر الأعصار»[1].

وقال الغزالي رحمه الله في المستصفى: «والذي عليه سلف الأمة، وجماهير الخلف، أن عدالتهم معلومة بتعديل الله عز وجل إياهم وثنائه عليهم فى كتابه، فهو معتقدنا فيهم، . .» ثم قال: «فأي تعديل أصح من تعديل علام الغيوب ـ سبحانه ـ وتعديل رسوله ﷺ كيف ولو لم يرد الثناء لكان فيما اشتهر وتواتر من حالهم فى الهجرة، والجهاد، وبذل المهج، والأموال، وقتل الآباء والأهل، فى موالاة رسول الله ﷺ، ونصرته، كفاية فى القطع بعدالتهم»[2]. وقال العلائي: «وهذا هو الأمر المستقر الذي أطبق عليه أهل السُّنَّة؛ أعني: القول بعدالة جميع الصحابة ولا اعتبار بقول أهل البدع والأهواء»[3]. وقال ابن تيمية رحمه الله: «أهل السُّنَّة متفقون على عدالة الصحابة»[4]. والإجماعات كما تقدم كثيرة جدّاً.

والشبهات المثارة في هذا الباب كثير منها يعود إلى الاستدلال ببعض ما وقع من الصحابة من أخطاء للطعن فيهم، وخاصةً ما حصل في الجمل وصفين.

---

(١) البرهان في أصول الفقه (١/ ٦٣٢).

(٢) المستصفى(١/ ٣٠٧).

(٣) جامع التحصيل (ص٧٣).

(٤) الفتاوى (٣٥/ ٥٤).

والرد على هذه الإشكالية يكون بما يلي:

أولاً: نحن لا نقول بعصمة الصحابة، وإنما نقول بعدالتهم وأفضليتهم، فالخطأ منهم وارد، فلا جديد إذن في نقل خبر عن أحدهم يدل على وقوعه في خطأ أو ذنب، وهذا الأمر يحل كثيراً من الإشكالات التي يطرحونها.

ثانياً: أن كثيراً مما ينقله المشككون في الصحابة من أخبارٍ عن النبي ﷺ في ذم بعض الصحابة، أو من أخبار ما جرى بين الصحابة في الجمل وصفين وغيرهما غير ثابت إسناداً، وبالتالي فالمطلوب من الناقل إثبات الصحة ـ كما تقدم في قواعد التعامل مع الشبهات ـ قبل أن نكون نحن مطالبين بالرد والتوضيح، وهذه قاعدة مهمة، والمتتبع لكلام مثيري الشبهات حول الصحابة يجد أن كثيراً مما اعتمدوا عليه للطعن فيهم لا يصمد أمام شروط المحدثين، ومن المفارقات غير المستغربة على أهل الأهواء، أن كثيراً من هؤلاء الطاعنين في الصحابة بناء على أخبار غير ثابتة، يُشككون في نفس الوقت فيما هو ثابت من الأحاديث الصحيحة عن النبي ﷺ.

ثالثاً: أن ما وقع من بعض الصحابة من المعاصي كان كثير منه فيه دليل على فضلهم؛ فمبادرتهم للتوبة والندم والاعتراف بل المبالغة في الطلب لإقامة الحد عند

رسول الله ﷺ لأكبر دليل على تعظيمهم لله وخشيتهم.

حتى قال النبي ﷺ في حق الجهنية التي زنت: «**لقد تابت توبة لو قسمت بين سبعين من أهل المدينة لوسعتهم، وهل وجدت توبة أفضل من أن جادت بنفسها لله تعالى؟**»[(١)].

رابعاً: أنّ أهل السُّنَّة قد أجمعوا على عدالتهم وفضلهم وقبول أخبارهم وروايتهم، وقد تقدم ذكر شيء من الإجماعات على ذلك، وهو من الإجماعات الثابتة المتحققة المبنية على نصوص القرآن والسُّنَّة وما تواتر من فضلهم وتقدمهم، وليس بعد إجماع أهل السُّنَّة إلا تفرق أهل البدعة!

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه (١٦٩٦).

خلاصات في أبواب فكرية مهمة

الخلاصة الأولى: في العقل والشرع

أولاً: الذي يقول: إن العقل يقدم على الشرع بسبب أن الشرع عُرف بدلالة العقل؛ فيكون حاكماً عليه.

نقول له: إن العقل حين دلنا على الشرع، فإنه دلنا عليه بصفة لازمة فيه، ألا وهي: (العصمة من الخطأ والنقص)، وفي ذات الوقت فإن العقل لا يعترف لنفسه بهذه العصمة؛ فكيف نقدم المصدر غير المعصوم على المصدر المعصوم؟

فلو دلنا جاهل على عالم، فليس معنى ذلك أن قول الجاهل مقدم على قول العالم احتجاجاً بدلالته عليه، وإنما يكفي أنه دل وأرشد إلى أنه عالم، ثم بعد ذلك يكون الاتباع للعالم لا للجاهل.

ثانياً: الأفهام تتفاوت، ومعايير استيعاب الناس وقبولهم للأخبار تختلف من شخص لآخر، بحسب طريقة تربية أحدهم وظروف نشأته ومحيطه ومجتمعه، فَما قد يراه الشخص الذي يعيش في أدغال أفريقيا مخالفاً للعقل، يراه

غيره ممن نشأ وتقلّب في المَدنيّة الحديثة من مقبولات العقول. بل وربما من مُسلّماتها!

وينبني على ذلك: أنه إذا اختلف أصحاب العقول الحرة المفكرة في قبول حديث عن النبي ﷺ - مثلاً - ورَدِّه، فَمَن الحَكَم في ذلك؟ ومَنِ الأولى بأن يكون عقله مقدماً على عقل غيره؟ فنقول: هنا لا بد من عامل آخر خارجي، وهو وسيلة الإثبات إلى الشرع، بمعنى أن هذا الخبر المختلف فيه عقلاً، نحتاج معه ما يُثبت لنا هل قاله الرسول ﷺ أم لم يقله، فإذا ثبت أنه قاله فإنه لن يخالف العقل قطعاً.

ثالثاً: ضرورة إدراك حدود العقل:

قال الإمام الشاطبي (رحمه الله تعالى): «إن الله جعل للعقول في إدراكها حدّاً تنتهي إليه لا تتعداه، ولم يجعل لها سبيلاً إلى الإدراك في كل مطلوب»[(١)] انتهى.

والاعتراف بحدود العقل ليس استنقاصاً من شأنه، بل هو تنزيل له في المكان الذي يستحقه، ومِن هنا ننطلق في الإجابة عن بعض أسئلة الغيبيات التي قد تحيّر العقول.

رابعاً: أهمية التفريق بين محارات العقول، وبين مُحالاتها؛ أي: التفريق بين ما يُستبعد عقلاً وبينما يستحيل عقلاً:

---

(١) الاعتصام للشاطبي (١/ ٨٣١).

فالشريعة قد تأتي بالأمر الذي يحير العقل، أو يكون مستغرباً، ولكن لا تأتي بما هو محال في العقل ولا بما يناقضه!

قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ في الجواب الصحيح: «يجب التفريق بين ما يعلم العقل بطلانه وامتناعه وبين ما يعجز العقل عن تصوره ومعرفته، فالأول من محالات العقول، والثاني من محارات العقول، والرسل يخبرون بالثاني»[(١)].

وقال أيضاً في نفس الكتاب:

«الأنبياء عَلَيْهِمُ ٱلسَّلَامُ قد يخبرون بما يعجز العقل عن معرفته، لا بما يعلم العقل بطلانه، فيخبرون بمحارات العقول لا بمحالات العقول»[(٢)].

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح لابن تيمية (٤/ ٣٩١).

(٢) المرجع السابق (٤/ ٤٠٠).

الخلاصة الثانية:
في التعارض بين العلم[1] والدين

ترددت في إدراج هذا الموضوع تحت بند (الخلاصات) نظراً لأنه موضوع كثير الفروع؛ يصعب تقريب أهم أبعاده في أسطر معدودة، كما أنه لم يحظ بما حظي به صنوه: (العقل والنقل) من الكتابة والبحث، وحسبي أن أشير إلى بعض ما أراه مهمّاً في الباب ثم أحيل إلى بعض المراجع فيه.

أولاً: إصابة النظر في هذا الباب لا تتأتَّى دون معرفة تاريخ الصراع بين العلم والكنيسة في أوروبا، والذي أدّى بعد ذلك إلى نفور المجتمع العلمي من كل تفسير ديني أو غيبي للظواهر الطبيعية حتى وإن عُدم التفسير المادي أو كان بعيداً جدّاً، والشواهد على ذلك كثيرة، منها ما نقلتُه في هذا

(١) هذا الإطلاق للعلم يوحي للبعض وكأنّ غير العلم المادي لا يستحق الوصف بالعلم إلا مقيداً، وفي الحقيقة فإن العلم الطبيعي ينبغي ألا يوصف بإطلاق إلا مقيداً بـ(التجريبي) أو (الطبيعي). وقد صرّح بعض الشباب الذين ناقشتهم بذلك، فقالوا العلم هو العلم التجريبي فقط، بينما نجد إطلاق العلم في كثير من النصوص الشرعية منصرفاً على العلم بالله وبشرعه.

الكتاب من الحوار بين ريتشارد دوكنز وبين الفيزيائي ستيفن واينبرج[1].

إن معرفة تاريخ نشأة العلوم الحديثة، والمراحل التي مرت بها، وتأثيرها على الأوساط العلمية والثقافية والمجتمعية، والمحل الذي احتلّه العلم في القرون المتأخرة، ما بين غلوّ بلغ الذروة في القرن التاسع عشر، إلى شيء من الموازنة والاعتدال في القرن العشرين، الذي ظهر فيه علماء غربيون اهتموا كثيراً بنقد العلم الطبيعي، وأنه ليس كافياً في أن يكون وحده مصدر المعرفة، والكلام عن حدود النظريات العلمية ونحو ذلك، وقد كان لجهود هنري بوانكاريه، وبير دوهيم، أثراً كبيراً في هذا المجال.

ثانياً: ينظر البعض إلى المجتمع العلمي التجريبي بأنه مجتمع محايد، لا يتأثر بأي اعتقادات مُسبَقة، فكل ما يصدر عمّا له علاقة به فهو مبرأ من كل ميل، منزه عن كل أغراض فاسدة، وهذا الكلام ليس دقيقاً، فإن هناك نزعة مادية إلحادية شكلت ذهنية معينة، تبحث عن تفسير مادي لكل شيء، وحال انعدامه فإنها تبحث عن افتراضات مادية كاحتمالات

(١) انظر: فرضية الأكوان المتعددة، من الباب الأول: شبهات حول وجود الله والحكمة من أفعاله سبحانه وبحمده، في النوع الأول: شبهات حول أصل الإسلام.

للتفسير، وحين تصدر هذه الافتراضات عن علماء لهم وزن في البيئة العلمية فإن تأثيرها يكون كبيراً.

بل إن هناك ثقة عند كثير من علماء الطبيعة، وفلاسفة الإلحاد بأن منهجية العلم الطبيعي في الاستدلال هي المنهجية الوحيدة التي يوثق بها، ولا يلتفتون إلى غيرها، وأن العلم الطبيعي قد أغنى عن كل مصدر آخر لتفسير الكون وفهمه، بل وصل الحال إلى ادعاء أن الكون مستغن بنفسه بسبب القوانين الرياضية والفيزيائية التي تحكمه، وأنه لا حاجة له إلى وجود الخالق كما يقول ستيفن هوكنج. فهل يُمكن والحال كذلك أن نعتمد على كل ما يصدر ممن ينتسب إلى العلم التجريبي لمجرد أنه دكتور في الفيزياء أو بروفيسور في الأحياء؟ الساذجون وحدهم من يعتمدون ذلك.

ثالثاً: العلم الطبيعي تتجدد فيه المعطيات، وتُحَدَّث التجارب، وتبدل النظريات، بخلاف المصدر الإلٰهي، ولذلك؛ فإن من الخطأ التعامل مع النظريات العلمية بالنظرة اليقينية لمجرد أنها تنتسب للمجتمع العلمي التجريبي، وهناك أمثلة وشواهد على نظريات علمية قوبلت بالقبول، وشاعت وذاعت واشتهرت، حتى لا يكاد يُعرَف غيرها، إلى أنِ اكتُشف خطؤها وحلّت نظرية أخرى بدلاً عنها، ومن أبرز الأمثلة على ذلك: نظرية نيوتن في (الأثير) وبعض مفاهيم الفيزياء الكلاسيكية التي اعتيض عنها بمفاهيم الفيزياء

الحديثة. فقد كان لنظريات نيوتن أثر في الفكر والفلسفة والموقف من الدين حتى «أصبح المقبول في باب الحقائق هو ما تقبله الصورة النيوتنية للعلم سواء قال ذلك نيوتن أو مما بني على نظرياته، والمرفوض هو ما لا تقبله... حتى شيدت على تلك الفرضيات العلمية مذاهب فكرية ينزع أغلبها نحو الإلحاد والمادية وإقصاء الأصول الدينية، وبلغت ذروتها في النزعة العلموية والمذهب الوضعي في المنتصف الأول من القرن التاسع عشر... وفي ذروة تحمس العلوم لتقليد الفيزياء، وذروة الغلو الوضعي تأتي ضربة موجعة لمجموعة من الحقائق المطلقة وبعض المفاهيم الصلبة في الفيزياء الكلاسيكية، وجاءت الضربة من داخل الفيزياء ذاتها.. وهما أمران وقعا في النشاط الفيزيائي فقلب أمورها بشكل عجيب، زلزلا الفيزياء اليقينية لتتحول إلى اللايقين أو النسبية، وهما:

الأول: تجربة مايكلسون ومورلي عام ١٨٨٧م التي قضت على مفهوم الأثير.

الثاني: اكتشاف عالم الذرة المدهش الذي لا يخضع لقوانين الفيزياء المعهودة»[(١)] وقد أحدثت تجربة مايكلسون ومورلي ضجة كبيرة في الوسط العلمي، وبات العلماء في حيرة وتردد وذهول من نتيجتها ما بين البقاء على القول

---

(١) النظريات العلمية الحديثة، حسن الأسمري (١/ ٢٢٧ ـ ٢٢٨).

بالأثير وإن أدى إلى القول بأن الأرض ثابتة لا تتحرك، أو عدم إثباته مع أن له متعلقات متعددة، وبنيت عليه نظريات أخرى، قال مصطفى محمود في كتابه «أينشتاين والنسبية» بعد أن ذكر تجربة مايكلسون ومورلي: «وكان معنى هذا أن يسلم العلماء بأن نظرية الأثير كلام فارغ ولا وجود لشيء اسمه الأثير أو يعتبروا أن الأرض ساكنة في الفضاء، وكانت نظرية الأثير عزيزة عند العلماء لدرجة أن بعضهم شكك في حركة الأرض واعتبرها ساكنة فعلاً!»[(١)] فبعد أن أثبتت التجربة خطأ نظرية الأثير بحثوا عن البديل الذي يمكن أن تقاس حركة الأشياء بالاستناد إليه، حتى جاء أينشتاين ففسر المعضلة، وكان جوابه أنه لا يوجد مقياس وأن حركة الأشياء نسبية، فكل حركة إنما تقارن بغيرها حسب مكان الملاحظ[(٢)].

رابعاً: كما أسلفت فإن هذا الموضوع متشعب، ولا بد فيه من قراءة تاريخ العلم الحديث، وللاستزادة في هذا الباب:

١ ـ كتاب النظريات العلمية الحديثة، مسيرتها الفكرية وأسلوب الفكر الغربي في التعامل معها، للدكتور حسن الأسمري.

---

(١) أينشتاين والنسبية (ص٣٧ ـ ٣٨).

(٢) انظر: النظريات العلمية الحديثة (١/ ٢٣١).

٢ ـ كتاب فلسفة العلم في القرن العشرين. د: يمنى الخولي.

٣ ـ مبحث: النزعة العلموية من رسالة الدكتوراه، لسلطان العميري.

٤ ـ فصل «درء تعارض العلم التجريبي والنقل» من كتاب ميليشيا الإلحاد، لعبد الله العجيري[1].

---

(١) بدءاً من (ص١٤١) في الطبعة الثانية من الكتاب.

الخلاصة الثالثة:

في قضية الحريّة في الإسلام

أولاً: معرفة مفهوم الحرية في الإسلام هل هو باب عقلي أم باب شرعي؟

الصواب: أنه باب شرعي؛ إذ لا يمكننا بمجرد العقل أن نعرف كثيراً من الأحكام الإسلامية المرتبطة بباب الحرية؛ كأحكام الجزية وأهل الذمة، وما يجب فيه الحد وما لا يجب، وغير ذلك مما له تعلق بباب الحرية من أحكام الشرع؛ فالباب إذاً سمعيٌّ شرعيّ، **وينبني على ذلك** أن سبيل معرفة الصواب فيه إنما يكون بتتبع ما ورد فيه من النصوص الشرعية والتأليف، بينها وعدم الاجتزاء بأخذ بعضها دون الآخر.

وجمْعُ النصوص يعطينا فائدة أخرى، ألا وهي إحسان فهمها على ضوء مجموعها لا على نظر محدود لنص واحد منها، فنفهم قول الله: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: ٢٥٦] في ضوء قول الله ـ أيضاً ـ: ﴿وَٱنظُرۡ إِلَىٰٓ إِلَٰهِكَ ٱلَّذِي ظَلۡتَ عَلَيۡهِ عَاكِفٗاۖ لَّنُحَرِّقَنَّهُۥ ثُمَّ لَنَنسِفَنَّهُۥ فِي ٱلۡيَمِّ نَسۡفًا ٩٧﴾ [طه: ٩٧] وفي

ضوء قوله سبحانه ذامّاً بني إسرائيل: ﴿كَانُوا۟ لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ ۚ لَبِئْسَ مَا كَانُوا۟ يَفْعَلُونَ ﴿٧٩﴾﴾ [المآئدة: ٧٩]. وفي ضوء آية النور ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ ۖ﴾ [آية: ٢].

فمن الخطأ فهم أحد هذه النصوص بمعزل عن سائرها.

ثانياً: من المهم للوصول إلى نظرٍ شرعي صحيح في باب الحرية في الإسلام أن ندرك أن هناك عاملا خارجيا مؤثرا له دور كبير في تشكيل مفاهيم معينة عن الحرية تخالف المفهوم الإسلامي، ألا وهو عامل ضغط الثقافة الليبرالية الغربية، والذي بدوره أثر على بعض الأطروحات الإسلامية في باب الحرية مما شكّل تصوراً مشوشاً في هذا الباب.

فمن الضروري للباحث أن يميز بين معالم الحرية الغربية وبين معالمها الإسلامية، وليس معنى ذلك رفض كل شيء في باب الحرية إن كان مصدره غربيّاً؛ كلّا، وإنما المراد إدراك المعالم الشرعية، وتصورها من مصادرها الأصلية بعيداً عن المؤثرات الخارجية، ثم إدراك المفهوم المخالف، ثم إعمال الفقه في التعامل مع الواقع بملابساته.

ثالثاً: من المفاهيم الأساسية في باب الحرية الإسلامية والتي لا تكاد تجدها في غير الإسلام: تحرير الإنسان من أن يكون عبداً للمال أو للشهوة؛ فقد صحّ عن رسولنا ﷺ أنه

قال: «**تَعِسَ عَبْدُ الدِّينَارِ، وَعَبْدُ الدِّرْهَمِ، وَعَبْدُ الْخَمِيصَةِ، تَعِسَ وَانْتَكَسَ وَإِذَا شِيكَ فَلَا انْتَقَشَ**»[1].

رابعاً: لا بد من التفريق في مساحة الحرية في الإسلام بين ما يعتقده الشخص في نفسه وبين ما يعلن به بين الناس، فالإسلام يقبل بوجود الكفار في أرضه بشروط منها عدم إعلان الطعن في الدين وعدم المجاهرة بالكفر.

ويحصل اللبس ـ أو التلبيس ـ في هذه النقطة حين لا يتم التفريق بين المقامين، فتجد من يستدل بتعايش الكفار مع المسلمين في التاريخ الإسلامي على تشريع قوانين تجعلهم كالمسلمين في باب الدعوة إلى دينهم، والتشكيك في الإسلام، وهذا غلط؛ إذ إنّ اعتقادهم في أنفسهم وفي بيئتهم المغلقة شيء، وإعلانهم ونشرهم لما يعتقدون ـ مما أنكره الإسلام ـ شيء آخر.

وقريب من هذا: الخلط بين الحرية التي يتيحها الإسلام في السؤال عما يُشكل على الإنسان من قضايا الدين، وبين بث هذه الإشكالات في الناس وإفساد صفاء عقيدتهم ويقينهم.

فالصورة الأولى فيها مساحة كبيرة للحرية ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰۖ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن

---

(١) صحيح البخاري (٢٨٨٧).

لِّيَطۡمَئِنَّ قَلۡبِيۖ﴾ [البقرة: ٢٦٠] ﴿فَإِن كُنتَ فِي شَكّٖ مِّمَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ فَسۡـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقۡرَءُونَ ٱلۡكِتَٰبَ مِن قَبۡلِكَۚ﴾ [يونس: ٩٤]

فالواجب ألا يُوصد باب السؤال والنقاش والحوار أمام المستشكلين ومن عندهم شك أو ريب، وأمّا أن ينتقل هذا الشك والريب إلى صورة الإعلان والتشكيك، فهذا من المنكر الذي يجب إنكاره شرعاً.

والنقاط السابقة إنما هي إضاءات في هذا الباب، ولذلك فإني أحيل إلى هذه المراجع المعاصرة للاستزادة:

١ ـ كتاب فضاءات الحرية في الإسلام، لسلطان العميري. إصدار المركز العربي للدراسات الإنسانية.

٢ ـ كتاب الحُريات السياسية المعاصرة في ضوء فقه الصحابة، لفهد العجلان. إصدار المركز العربي للدراسات الإنسانية.

٣ ـ كتاب آفاق الحرية، لعلي حمزة العمري. إصدار دار الأُمّة.

٤ ـ كتاب الاستدلال الخاطئ بالقرآن والسُّنَّة على قضايا الحريّة، لإبراهيم بن محمد الحقيل. إصدار مركز البيان للبحوث والدراسات.

٥ ـ كتاب مفاهيم الحريّة وتطبيقاتها في الدين والنفس والمال، لعبد العزيز الحميدي.

خاتمة

الإسلام قادم . .

والحمد لله أولاً وآخراً، والصلاة والسلام على رسول الله محمد.

المراجع

- الإجماع، أبو بكر محمد بن ابراهيم بن المنذر النيسابوري، صغير بن أحمد بن محمد حنيف أبو حماد.
- أحكام أهل الذمة، محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية أبو عبد الله، يوسف بن أحمد البكري أبو براء، أحمد بن توفيق العاروري أبو أحمد، رمادي للنشر ـ الدمام ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.
- الإحكام في أصول الأحكام، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي أبو محمد، أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة ـ بيروت، ط٢، ١٤٠٣ ـ ١٩٨٣.
- الاستيعاب في معرفة الأصحاب، يوسف عبد الله محمد عبد البر أبو عمر، محمد علي البجاوي، دار الجيل، ط١، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.
- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي، مجمع الفقه الإسلامي بجدة.
- الاعتصام، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي، سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان ـ السعودية، ط١، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.
- إعلام الموقعين عن رب العالمين، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية أبو عبد الله، مشهور بن حسن آل سلمان أبو عبيدة، دار ابن الجوزي، ط١، ١٤٢٣هـ.

- الأعلام، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي، دار العلم للملايين، ط١٥، ٢٠٠٢م.
- أنوار التنزيل وأسرار التأويل المعروف بتفسير البيضاوي، ناصر الدين عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي الشافعي البيضاوي، محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، ط١، ١٤١٨هـ.
- اينشتاين والنسبية، مصطفى محمود.
- البرهان في أصول الفقه، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني أبو المعالي إمام الحرمين، عبد العظيم الديب، دولة قطر، ط١، ١٣٩٩هـ.
- النظريات العلمية الحديثة مسرتها الفكرية وأسلوب التفكير التغريبي في التعامل معها دراسة نقدية، حسن الأسمري، طبعة تأصيل.
- التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، علي بن سليمان المرداوي الحنبلي علاء الدين أبو الحسن، مكتبة الرشد، ط١، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.
- التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي، الدار التونسية للنشر ـ تونس، ١٩٨٤هـ.
- تفسير التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر.
- تفسير الجلالين الميسر، جلال الدين المحلي، جلال الدين السيوطي ـ فخر الدين قباوة، ط١، ٢٠٠٣م.

- تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري الدمشقي، الهيثمي، العسقلاني، أحمد شاكر، الألباني، الأرناؤوط، المكتبة العصرية.
- تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي أبو الفداء عماد الدين، سامي بن محمد السلامة، دار طيبة، ط٢، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م.
- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي، مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية ـ المغرب، ١٣٨٧هـ.
- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمن بن ناصر السعدي، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.
- جامع البيان عن تأويل آي القرآن (تفسير الطبري)، محمد بن جرير الطبري، عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر.
- جامع التحصيل في أحكام المراسيل، أبو سعيد بن خليل بن كيكلدي أبو سعيد العلائي، حمدي عبد المجيد السلفي، عالم الكتب ـ بيروت، ط٢، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٦م.
- جامع بيان العلم وفضله، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي، أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي ـ المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.
- الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي أبو عبد الله، عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٧هـ ـ ٢٠٠٦م.

- جماع العلم، محمد بن إدريس الشافعي المطلبي، أحمد محمد شاكر، مكتبة ابن تيمية.
- الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي، علي بن حسن، عبد العزيز بن إبراهيم، حمدان بن محمد، دار العاصمة ـ السعودية، ط٢، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٩م.
- الحاشية على شرح آداب العضد، الشيخ الصبان، (مخطوط).
- الحيدة والاعتذار في الرد على من قال بخلق القرآن، عبد العزيز بن يحيى بن عبد العزيز بن مسلم بن ميمون الكناني المكي الكناني،علي بن محمد بن ناصر الفقيهي،مكتبة العلوم والحكم ـ المدينة المنورة.
- الداء والدواء (الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي)، محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية أبو عبد الله، محمد أجمل الإصلاحي، زائد بن أحمد النشيري، مجمع الفقه الإسلامي بجدة، ط١، ١٤٢٩م.
- درء تعارض العقل والنقل، شيخ الإسلام تَقيُّ الدين أحمد بنُ عبد الحليم بن تيمية الحراني الدمشقي، محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط٢، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م.
- رحلة عقل، عمرو شريف، مكتبة الشرق الدولية ـ مصر، ط٤، ١٤٣٢هـ ـ ٢٠١١م.
- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي، إحياء التراث ـ بيروت، ط٢.

- سنن ابن ماجة، محمد بن يزيد بن ماجة القزويني أبو عبد الله، شعيب الأرناؤوط وآخرون، دار الرسالة العالمية، ط١.
- سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني، محمد ناصر الدين الألباني ـ مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط١.
- سنن الترمذي.
- شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ابن عقيل عبد الله بن عبد الرحمن العقيلي الهمداني المصري، محمد محيي الدين عبد الحميد، دار التراث ـ القاهرة، دار مصر للطباعة، سعيد جودة السحار وشركاه، ط٢٠، ١٤٠٠ هـ ـ ١٩٨٠م.
- شرح العقيدة الأصفهانية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي، محمد بن رياض الأحمد، المكتبة العصرية ـ بيروت، ط١، ١٤٢٥هـ.
- شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز، عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤١١هـ ـ ١٩٩٠م.
- شرح صحيح البخاري، أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك بن بطال القرطبي، ياسر بن إبراهيم ـ إبراهيم الصبيحي، مكتبة الرشد.
- الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، أحمد بن فارس بن زكريا الرازي أبو الحسين، أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.
- صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري أبو عبد الله، دار ابن كثير ـ دمشق بيروت، ط١، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م.

- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري أبو الحسين، محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه.
- الطبقات الكبرى، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع الهاشمي بالولاء، البصري، البغدادي المعروف بابن سعد، إحسان عباس، دار صادر ـ بيروت، ط١، ١٩٦٨م.
- العدة في أصول الفقه، أبو يعلى محمد بن الحسين بن محمد بن خلف ابن الفراء، أحمد بن علي بن سير المباركي، ط٣، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.
- فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، ابن باز، دار الحديث ـ القاهرة، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٤م.
- فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير (تفسير الشوكاني)، محمد بن علي الشوكاني، وزارة الأوقاف السعودية، دار المعرفة ـ بيروت، ط٤، ١٤٣١هـ ـ ٢٠١٠م.
- الله ليس كذلك، زيجريدهونكه، غريب محمد غريب، دار الشروق،ط٢، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م.
- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، عامر الجزار ـ أنور الباز، دار الوفاء.
- مسائل الإمام أحمد رواية أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، سليمان بن الأشعث أبو داود، طارق بن عوض الله بن محمد أبو معاذ، مكتبة ابن تيمية، ط١، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م.
- المستصفى من علم الأصول، أبو حامد الغزالي، حمزة بن زهير حافظ، شركة المدينة المنورة للطباعة.

- مسند أبي داود الطيالسي، أبو داود سليمان بن داود بن الجارود الطيالسي البصرى، محمد بن عبد المحسن التركي، دار هجر ـ مصر، ط١، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٩م.
- مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، شعيب الأرنؤوط ـ عادل مرشد وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠١م.
- مسند الإمام أحمد بن حنبل، أحمد بن حنبل، أحمد معبد عبد الكريم، جمعية المكنز الإسلامي ـ دار المنهاج، ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م.
- مسند البزار (البحر الزخار)، أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق البزار، محفوظ الرحمن زين الله، عادل بن سعد، صبري عبد الخالق الشافعي، مكتبة العلوم والحكم ـ المدينة المنورة، ط١، ١٩٨٨م ـ ٢٠٠٩م.
- المُسوَدة في أصول الفقه، آل تيمية: مجد الدين أبو البركات عبد السَّلام بْنُ عبد الله بن الخضر.
- مصنف عبدالرزاق، عبد الرزاق بن همام الصنعاني أبو بكر، حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي ـ جنوب أفريقيا، ط١، ١٣٩٠هـ ـ ١٩٧٠م.
- معرفة أنواع علوم الحديث (مقدمة ابن الصلاح)، عثمان بن عبد الرحمن أبوعمرو تقي الدين المعروف بابن الصلاح، نور الدين عتر، دار الفكر ـ سوريا، دار الفكر المعاصر ـ بيروت، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.
- المغنى، موفق الدين أبى محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الجماعيلي الدمشقي الصالحي الحنبلي، عبد الله بن عبد المحسن التركى، عبد الفتاح محمد الحلو، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع ـ الرياض، ط٣، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م.

- المغني، موفق الدين ابن قدامة، عبد الله بن عبد المحسن التركي، عبد الفتاح الحلو، دار عالم الكتب، ط٣، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م.
- مفاتيح الغيب (تفسير الرازي)، فخر الدين الرازي، دار الفكر، ط١، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.
- مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون ولي الدين، عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، ط١، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م.
- هل بشر الكتاب المقدس بمحمد صلى الله عليه وسلم؟، منقذ بن محمود السقار، دار الإسلام للنشر والتوزيع، ط١، ١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م.
- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، إحسان عباس، دار صادر ـ بيروت.
- ينبوع الغواية الفكرية (غلبة المزاج الليبرالي.. وأثره في تشكيل الفكر والتصورات)، عبد الله بن صالح العجيري، مركز البحث والدراسات، مجلة البيان ـ الرياض، ط١، ١٤٣٤هـ.

رقم الإيداع: ١٤٣٧/١٢٥٢
ردمك: ٩٧٨ ـ ٦٠٣ ـ ٠١ ـ ٩٩٤٠ ـ ٢

برنامج صناعة المحاور

مناقشة الاعتراضات على وجود الله وكماله وعلى النبوة والدين

وهذا البحث جزء من المادة الرابعة في برنامج صناعة المحاور التي هي

(الشبهات المعاصرة)

وقد اقتبسنا محتوى هذا الملف – مع اختصار وحذف – من رسالة الدكتوراة

للشيخ / سلطان العميري – وفقه الله ونفع به

اعتراضات الناقدين على وجود الله وكماله

الاعتراضات التي يوردها الناقدون للأديان على الوجود الإلهي منقسمة إلى قسمين : الأول : الاعتراضات التي يشككون بها في الوجود الإلهي ابتداءًا ، والثاني : الاعتراضات التي يشككون بها في صحة الأدلة التي يوردها المؤمنون في إثبات وجود الله . ولأجل أن يكون البحث متسقا في مساراته ، ومنظما في فقراته ، فإنا سنفرد لكل قسم منهما مقاما خاصا ، وعلى هذا فالمبحث الثاني سيكون متفرعا إلى مقامين :

المقام الأول : الاعتراضات التي أثارها الناقدون للأديان على وجود الإلهي وكماله .

لم يألو الناقدون للأديان جهدا في محاولة جمع كل ما يمكنهم من الاعتراضات والأسئلة التي يرون فيها تشكيكا في وجود الله أو دليلا لهم في إنكار خلقه للكون واستحقاقه للعبادة ، وإحداث الارتياب في ذلك كله .

وهذه الاعتراضات متنوعة في متعلقاتها واتجاهاتها ، فبعضها متعلق بالعلم الإلهي وبعضها متعلق بالحكمة الإلهية وبعضها متعلق بالرحمة الإلهية وبعضها متعلقة بالعدل الإلهي ، وبعضها متعلقة بالقدرة الإلهية وبعضها متعلق بطبيعة الوجود الإلهي وعلاقته بالكون ، وسنركز على أكثر تلك الاعتراضات تداولا وانتشار في الأوساط الفكرية ، وهي ترجع في مجملها إلى أربعة عشر اعتراضهم وتفصليها فيما يلي:

الاعتراض الأول : أن الوجود الإلهي لا يمكن إثباته بالمنهج العلمي .

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أن الطريق الوحيد المأمون الذي يمكن من خلاله إثبات الأشياء أو نفيها في الخارج هو المنهج العلمي التجريبي ، الذي يسلكه العلماء التجريبيون في بحوثهم ودراساتهم ، وفي بيان هذا المعنى يقول برتراند رسل :"إن الذي يعجز العلم عن اكتشافه لا يستطيع البشر معرفته"[1]، ويقول جي .ي مورلاند- أحد المعاصرين الغلاة في العلم- "العلم وحده عقلاني ، العلم وحده يحقق الحق ، كل شيء آخر مجرد عقيدة ورأي ... إذا كان هناك شيء لا يمكن قيامه أو اختباره بالطريقة العلمية فلا يمكن أن يكون صحيحا أو عقلانيا"[2] .

والوجود الإلهي لا يمكن إثباته بالطريق العلمي التجريبي وبالتالي فإنه لا يصح الإيمان بوجوده ولا التسليم بخلقه للكون ، وفي التعبير عن هذه النتيجة يقول بوجين سكون- عالم في المركز القومي للتعليم العلمي :"لا يمكن أن نضع إلها كليا في أنبوب اختبار"[3]، وكتب قبله استيوارت مِل مقالا بعنوان "الإيمان بالله والدين المنزل" قال فيه :"إن الله لا مكان له في العالم الحديث

([1]) العلم والدين (٢٤٣) .

([2]) القضية الخالق ، لي ستروبل (٩٤) .

([3]) المرجع السابق (٢٣) .

نظرا لعدم قدرة الإنسان على إخضاع فكرة الألوهية للتجربة"[٤].

وهذا الاعتراض لا يملّ الملاحدة المعاصرون من تكراره في حواراتهم مع المؤمنين ، فتراهم في كل لحظة وحين يصرخون بأنا لا نؤمن إلا بما يدل عليه العلم التجريبي ولا نصدق إلا بالشيء الذي يكمن اختباره في المعمل ، والإله لا يمكن فعل ذلك معه ، فلا يوجد دليل على إثبات وجوده . وهو نابع من الغلو في تقديس المنهج العلمي والاعتقاد بأنه يجب الاستغناء به في كل شؤون الحياة ، بل إنه قائم على سوء فهم لحقيقة المذهب التجريبي ذاته .

وقد سبق في أثناء البحث نقض دعوى الغلاة في العلم بشكل مفصل ، وأثبتنا أن المغالين في تقديس العلم يتعذر عليهم إقامة الدليل على صحة دعواهم ، وأنه يستحيل الاقتصار على المنهج التجريبي المحض في إقامة الحياة الإنسانية الراشدة[٥] .

ومن أقوى ما يدل على بطلان ذلك الاعتراض أن المنهج التجريبي نفسه ليس خالصا في التجريبية وإنما هو مشتمل على مكونات كثيرة غير تجريبية ، والعلماء التجريبيون يسلمون بوجود حقائق كثيرة من غير أن يقوموا بالتحقق منها واختبارها تجريبيا ، بل لا يمكنهم ذلك ، وفي بيان هذا المعنى يقول الفيلسوف المعاصر وليم جيمس إيرل :"وكثيرا ما شيد العلم المعاصر نظريات تشير إلى كميات لا يمكن ملاحظتها ، كميات لا نملك في الوقت الراهن أو على الدوام أي شيء من قبيل المنفذ الإدراكي إليها"[٦].

ويقول الدكتور تشارلز تاونز مبينا أنه لا فرق بين العلم والدين في وجود أصل التسليم :"أصبح الإيمان في العلم شيئا يمكن للعقل البشري فهمه ، وهذا الإيمان ليس قديما ، وإنما نشأ منذ قرون عدة ، وإذا لم يكن للمرء هذا الإيمان فإنه يلقي نفسه في وسط الخرافات التي تقوم على عدم وجود نظام في الكون"[٧]، ويقول ألبرت ربوس سابين :"إن العلم والدين كليهما يقومان على الإيمان"[٨].

وبعد أن ذكر الدكتور كروزباد جملة من القضايا التي يؤمن بها العلم مع عجزه عن التحقق منها تجريبيا يقول ناقدا لقول أوجست كونت :"فإذا كانت القواعد الأولية التي تقوم عليها مداركنا ومعارفنا المنظومة يجب أن يعتقد بها ، ولو لم يكن في مستطاع العلم أن يعرفها ، فإن أقوى برهان يقيمه كونت في وجه الاعتقاد بوجود الله ؛ إذا يقول بأنه لا يمكن إثباته بالعلم ، ينهار من وهن أساسه"[٩].

فالمنهج العلمي إذن يدل على إبطال ذلك الاعتراض ، ويثبت تهافته وافتقاده للصحة ، ويثبت أيضا أن طرق إثبات الوجود الخارجي للأشياء ليست مقتصرة على طريق الإدراك الحسي للشيء ذاته ، وإنما يمكن إثباته عن طريق آثاره وأفعاله ،

---

(٤) الإلحاد في الغرب ، رمسيس عوض (٢٠٦) .

(٥) انظر : ص٤٣١ من البحث .

(٦) مدخل إلى الفلسفة (١٢٥) .

(٧) من حياة العلماء ، تيودور (٨٩) .

(٨) المرجع السابق (٣٤٥) .

(٩) ملتقى السبيل ، إسماعيل مظهر (٦٦) ، وانظر أمثلة أخرى على تناقض الغلاة في العلم : موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين ، مصطفى صبري (٨١/٢-٨٢) .

فكثير من الحقائق التي يؤمن بها العلماء ، ويصدقون بها ، ويبنون عليها اكتشافاتهم لم تدرك بذاتها وإنما بآثارها ، كالإلكترون والتطور ، وغيرها كما سبق بيانه ، يقول واين أولت – وهو من المختصين في الكيمياء الحيوية – مبينا تناقض الذين ينكرون وجود الله بناء على الادعاء بأن وجوده لا يخضع للمنهج العلمي :"يسلم العلماء بصحة بعض الفروض المقبولة ، والتي ليس هناك سبيل إلى إدراكها إدراكا حسيا ، فليس هناك من يستطيع أن يدعي أنه رأى البروتين أو الإلكترون ، ولكن الناس يلمسون آثارها ، وكذلك الحال فيما يتصل بتركيب الذرة وخواصها ، وكذلك الحال فيما يتعلق بتركيب الأجرام السماوية البعيدة ، وما يفصلها من مسافات شاسعة ، مما لا نستطيع أن نخضعه لتجاربنا ، أو نقيم الأدلة المباشرة على صحة نظرياتنا وفروضنا حوله.

فمن الواضح إذن أن كثيرا من المعلومات التي يحتاج إليها الإنسان في حياته ويسلم بصحتها، لابد أن يتقبلها ويؤمن بها إيمانا يقوم على التسليم بصحتها، وليس معنى ذلك أنه إيمان أعمى ، فهو إيمان يسمح بأن يوضع على محك الاختبار في شتى مواضعه ، فيزداد بذلك قوة وتدعيما ، ويستطيع الإنسان أن يمارس مثل هذا الإيمان فيما يتصل بفكرة وجود الله"(١٠).

ويؤكد أستاذ الفيزياء التطبيقية جورج هربرت لونت وجود التناقض نفسه عند الغلاة في العلم المنكرين لوجود الله ، فيقول في كلام مفصل :" فمن المعروف في علم الهندسة، أننا نستطيع أن نبني كثيرا من النظريات على عدد قليل ، من البديهيات، أو تلك الفروض التي نسلم بها ونقبلها دون مناقشة أو جدال حول صحتها ، فالعلماء يسلمون أولا بالبديهيات ، ثم يتتبعون مقتضياتها ، أو النتائج التي تترتب عليها ، وعند إثبات أي نظرية نجد أن برهانها يعتمد في النهاية على مسلمات أو أمور بديهية، ومع ذلك فان النظريات مجتمعة لا تستطيع أن تقدم دليلا على صحة بديهية من هذه البديهيات ، ولكننا نستطيع أن نختبر صحة هذه البديهيات بمعرفة ما يترتب على استخدامها من اتفاق أو تضارب مع التطبيقات العملية والحقائق المشاهدة .

ولا تعتبر صحة النظريات التي تقوم على الأخذ بهذه البديهيات ، ولا مجرد عدم مشاهدة آثار للتناقض بين هذه النظريات وبين الواقع والمشاهد ، دليلا أو برهانا كافيا على صحة البديهيات المستخدمة ، فالواقع أننا نقبل البديهيات قبول تسليم وإيمان ، وليس معنى ذلك بطبيعة الحال أنه تسليم وإيمان أعمى لا يقوم على البصيرة.

وكذلك الحال فيما يتعلق بوجود الله ، فوجوده تعالى أمر بديهي من الوجهة الفلسفية ، والاستدلال بالأشياء على وجود الله – كما في الإثبات الهندسي – لا يرمي إلى إثبات البديهيات ، ولكنه يبدأ بها ، فإذا كان هنالك اتفاق بين هذه البديهية وبين ما نشاهده من حقائق هذا الكون ونظامه، فان ذلك يعد دليلا على صحة البديهية التي اخترناها ، وعلى ذلك ، فان الاستدلال على وجود الله يقوم على أساس المطابقة بين ما نتوقعه إذا كان هنالك إله وبين الواقع الذي نشاهده .

والاستدلال بهذا المعنى ليس معناه ضعف الإيمان ، ولكنه طريقة مقبولة البديهيات قبولا يتسم باستخدام الفكر ، ويقوم على أساس الاقتناع بدلا من أن يكون تسليما أعمى"(١١).

فالقول بأنه لا بد أن يخضع الوجود الإلهي للبحث العلمي كي نؤمن به ، قول عدمي عبثي قائم على تحكمات واشتراطات لا مسوغ لها ولا دليل عليها ، وإنما هي قائمة على الهوى والرغبة في عدم التصديق بمقتضى الأدلة الصحيحة.

إن المتأمل في حال كثير من الذين يوردون ذلك الاعتراض ويتشبثون به يدرك أنهم لا ينكرون وجود الإله ، بل يكرهون

---

(١٠) الله يتجلى في عصر العلم ، تحرير جون كلوفرمونسيما (١٣٦) .

(١١) المرجع السابق (٨٥) .

وجوده! ولا يريدون الإقرار به .

الاعتراض الثاني : الادعاء بأنه لا يمكن إبطال الاعتقاد بأن الله غير موجود "حجة الإبريق" .

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أن الإيمان بوجود الله مجرد افتراض يفرضه العقل الإنساني لا يوجد ما يمكن أن يدل على وجوده أو نفيه ، وبالتالي فإن المؤمنين بأن الله موجود لا يشير إيمانهم إلى شيء موجود حقيقة يمكن الحوار والنقاش حوله ، وإنما هو خيال عقلي وفرض ذهني محض لا يمكن إقامة الأدلة على وجوده ولا على عدمه ، فهو لا يختلف عن القول بأن هناك زرافة تطير في الفضاء وتدور حول الكواكب وتنجب كل يوم طفلا ! فالوجود الإلهي على ذلك يبقى قضية معلقة مشكوك فيها ، لا يمكن أن يخرج الإنسان فيها بيقين سواء في جانب النفي أو الإثبات .

وهذا الاعتراض كثيرا ما يعترض به الملاحدة المعاصرون للتشكيك في يقينية الوجود الإلهي ، ومن أول من صاغ هذا الاعتراض الفيلسوف الإنجليزي برتراند رسل ، ومثل له بإبريق يدور في الفضاء ، وفي بيانه يقول في سياق تشكيكه في الوجود الإلهي :" ولنأخذ مثلا آخر : لا يستطيع أحد إثبات أنه لا يوجد بين الأرض والمريخ إبريق شاي من الصيني يدور في مدار بيضاوي ، ولكن لا أحد يعتقد أن ذلك مرجح بدرجة تكفي لأخذه في الاعتبار عمليا ، اعتقد أن الإله المسيحي هو بالدرجة نفسها غير مرجح"[١٢] .

ثم أضحت هذه الحجة من أكثر الحجج تداولا في الخطاب الإلحادي المعاصر ، وأمست ألسنت الملاحدة تلوكها في كل حين ، وقد سماها ريتشارد دوكنز طريقة عبء البرهان[١٣] ، ويقصد بها : أن المؤمنين لا يمكنهم أن يقدموا برهانا يزيلون به الشكوك التي ترد على الوجود الإلهي ، كما لا يمكن لغيرهم أن يقدم برهانا يبطل به وجود الله بالجزم كما لا يمكنه أن يبطل وجود ذلك الإبريق الذي يدور في الفضاء . وانتهى الملاحدة من ذلك إلى أن الوجود الإلهي لا يمكن إثباته ولا نفيه ، وكل ما كان كذلك ، فلا قيمة له ولا يصح الاشتغال به[١٤] .

ولا يحتاج نقض هذا الاعتراض إلى كبير عناء ، والكشف عما فيه من خلل في الاستدلال ظاهر للعيان ، فإن هذا الاعتراض قائم على مغالطة منطقية ظاهرة ، وأخطاء استدلالية بينة ، وينجلي ذلك في الأمور التالية :

الأمر الأول : أن هذا الاعتراض قائم على التسوية بين المختلفات ، حيث إن المعترض به يساوي بين الفرض العقلي المجرد وبين الوجود الحقيقي الثابت بالأدلة ، فإن الملاحدة ينطلقون في اعتراضهم من أنه لا فرق بين إيمان المؤمن بوجود الله وبين قول من يدعي أن هناك إبريقا يدور في الفضاء ، وهذا عين المغالطة والتنكر للحقيقة .

فإن الإيمان بوجود الله ليس مجرد فرض عقلي خالٍ من الأدلة والبراهين ، وإنما هو إدراك عميق متجذر في النفوس الإنسانية ومعمق في وجدانهم وأرواحهم ، وهناك دلائل وبراهين عظيمة تدل على ذلك ، فآثار وجود الله ظاهرة في الكون ومتجلية في الآفاق ، تدفع سليم العقل والفطرة إلى الإقرار بوجوده والإيمان بكماله ، ولهذا كان الأصل فيهم الإيمان بوجود الله والغالب على حالهم في كل المراحل التاريخية .

---

(١٢) مختارات من أفضل ما كتب برتراند رسل (٥١) .

(١٣) انظر : وهم الإله (٥٣) .

(١٤) انظر : مجلة أنا أفكر (٤/١) .

وأما الإبريق الدائر في الفضاء فهو جرد فرض عقلي لا يوجد أي دليل يدل عليه ، وليس لذلك الإبريق أي أثر في الواقع ، يدعو الناس إلى الإيمان به ، ولأجل هذا كان الأصل في جنس الإنسان عدم الإيمان بذلك الإبريق وعدم الالتفات إليه من حيث الأصل .

فالمؤمن إذا طالبه أحد بالدليل المثبت لوجود ربه وخالقه يسوق له عشرات الأدلة الواقعية القائمة على المبادئ العقلية الضرورية ، ويذكر لمن سأله عشرات الأمثلة المحسوسة الدالة على ضرورة وجود الخالق سبحانه وتعالى ، ولكن المدعي لوجود الإبريق الدائر في الفضاء إذا طالبه أحد بالدليل المثبت له لا يجد أي دليل على ذلك ولا يستطيع أن يقدم أي برهان أو شاهد حسي يثبت صحة فرضه العقلي المجرد.

فأي عقل وأي منهج علمي يمكن أن يقبل الموازنة بين وجود الخالق الذي ملأت آثار قدرته وحكمته الآفاق ، والتي يشعر بها كل إنسان سليم العقل والفطرة ، وبين وجود ذلك الإبريق الذي ليس له أي أثر في الواقع يدل عليه ، وإنما هو مجرد فرض عقلي محض .

إن أتباع التيار الإلحادي حين وجدوا أنفسهم عاجزين عن إقامة الأدلة على صحة دعواهم ، وأدركوا قوة الدلائل الكونية الظاهرة على وجود الله لم يجدوا مخرجا من هذا المأزق إلا أن يدّعوا بأن الوجود الإلهي لا دليل عليه ، بل زادوا انحرافا وتخبطا فادعوا أنه لا يختلف عن حال الفرض العقلي المجرد الذي لا يوجد أي شاهد واقعي يشير إليه !!

وكل ذلك تحريف لحقيقة الأمر الظاهرة ، فالمؤمن في إقامته لإيمانه بالله وفي حواره مع الملحد لا يقول : إني افترض وجود الله بمجرد الفرض العقلي ، فإنه لو كان حاله كذلك لصح للملحد أن يعترض بذلك الاعتراض ، ولكن المؤمن يقول : إن لدي عشرات الأدلة العقلية والمحسوسة التي تدل على وجود الله ، ثم ترى الملحد يعرض عن ذلك كله ، ويصور موقف المؤمن بأنه مجرد فرض عقلي فقط !

الأمر الثاني : أن ذلك الاعتراض يمكن أن يُقلب على الملاحدة ، وتبطل به كثير من أقاويلهم ، فإنه يمكن أن يقول معترض : إن قضية التطور مجرد فرض عقلي يقابله فرض عقلي آخر ويناقضه ، وهو أن الحياة نشأة في الكون عن طريق الخلق الخالص لكل نوع حيواني ، فعندنا إذن فرضان متساويان عقلا فلا يمكن أن نؤمن بفرضية التطور ولا أن نرتب عليها أي نتيجة في الواقع .

فإن لم يقبلوا بذلك ، وادعوا أن قولهم بالتطور مبني على أدلة علمية ثابتة فقد ناقضوا أنفسهم ، لأن المؤمنين يدعون بأن إيمانهم بوجود الله مبني على أدلة عقلية وعلمية ثابتة وقطعية .

فرجع الأمر إلى البحث في صحة الأدلة وعدم صحتها ، وهذا الرجوع إبطال لذلك الاعتراض من أساسه ؛ لكونه قائم على أن وجود الله مجرد فرض لا دليل عليه .

الأمر الثالث : أن ذلك الاعتراض مبني على انحراف في منهجية إثبات الوجود للأشياء في الخارج ، فإن الحكم بأن الشيء موجود في الخارج لا يمكن أن يكون إلا بواحد من ثلاثة طرق : **الأول** : عن طريق الإحساس به ، **والثاني** : عن طريق الإحساس بآثاره في الواقع ، **الثالث** : عن طريق الخبر الصادق عنه .

فلا يصح أن نحكم على شيء بأنه موجود في الخارج إلا إذا توصلنا إليه عن واحد من تلك الطرق، وإن لم يدركه أحد بحسه ولم يدرك أي أثر له في الواقع ولم يأتنا الخبر الصادق عنه ، فإن المنهج العلمي يوجب الامتناع عن الحكم بوجوده .

وبهذه الطريقة تنضبط الرؤية الواقعية للوجود ، وتنغلق السبل أمام الخرافات والأساطير والخيالات .

ولكن بناء على مقتضى ذلك الاعتراض الإلحادي ، فإن الطرق تبقى معبدة أمام الخرافات والخيالات ؛ لأنهم يساوون بين الفروض العقلية المحضة وبين الأشياء التي قامت الأدلة الواقعية الحسية على وجودها في الخارج .

فبناءً على طريقتهم ومنهجهم لا يمكنا إثبات خطأ من ينشر الخرافات والأساطير التي تقول إن الكون يحمله حوت كبير مدمن للخمر ، ويحمل في ذيله جوهرة عظيمة ، ويزعم أن له اتصالا بذلك الحوت ، وأنه يسهر معه في الليل!!

والمؤمنون في إثباتهم لوجود الله لم يخرجوا عن المنهج العلمي في إثبات وجود الأشياء في الخارج ، فإن أدلتهم على وجود الله ملتزمة بالمنهج العلمي المنضبط ، فهم يقرون بأن وجود الله لم يثبت بالطريق الأول – أعني طريقة المشاهدة الحسية- لأن الله تعالى لا يرى في الدنيا ، ولكنهم أثبتوا وجود الله عن طريقة الاستدلال بالآثار ، وزادوا تصورهم عن وجوده بطريقة الاستدلال بالخبر الصادق عن الأنبياء.

الاعتراض الثالث : الاحتجاج بوجود الشر في الكون .

الاحتجاج على الوجود الإلهي بقضية وجود الشر في الكون قديم في الفكر الإنساني ، فمن أول من شكك في وجود الله اعتمادا على قضية الشر طائفة الشكاك الذين جاؤا بعد أرسطو ، فقد قالوا في رسالتهم التي شرحوا فيها مذهبهم:" إن هؤلاء الذين يؤكدون إيجابا بان الله موجود لا يسعهم اجتناب الخروج عن مبادئ الدين ؛ لأنهم إذا قالوا :إن الله في يده زمام كل شيء فهو بذلك يجعلونه خالق الشر، وإذا قالوا : إنه لا يملك إلا زمام بعض الأشياء دون بعض ، أو أنه لا يملك زمام شيء على الإطلاق ، فهم مضطرون إما على أن يجعلوا الله منطويا على حقد وإما أن يجعلون عاجزا ، وواضح أن ذلك خروج على مبادئ الدين "[١٥].

وقويت تلك الموجة مع ظهور الفيلسوف اليوناني" إيبقور" وأتباعه فأنكروا العناية الإلهية بناءً على أن العالم مليء بالشرور ، فلو أثبتنا العناية بالكون لله لأوجب ذلك نسبة الشرور إليه ، فضلا عن أن إثباتها يقتضي أن الله يتأثر بالكون وما فيه[١٦] ، وقد جاء في الشذات التي نقلت عن إبيقوار أنه قال:" إذا كان الله يريد أن ينزع الشرور من العالم ، لكنه لم يقدر فسيكون عاجزا ، وإذا كان قادرا عليه فسيكون حسودا ، وإذا أراد ذلك وكان قادرا فلماذا لم يفعل؟!"[١٧]. وكان لهذه القضية حضور مكثف في الفكر الإسلامي ، وقد ناقشها عدد من علماء الإسلام بصور مختلفة ، وتناولوها من جهات متعددة ، وقدموا فيها نظرات علمية متقدمة ومعمقة[١٨] . ثم ظهرت في الفكر الغربي مع ظهور عصر النهضة ، وازداد الاهتمام بها ، وقوي تأثيرها على النفوس مع حدوث زلزال لشبونة ، فقد أثر هذا الزلزال تأثيرا بليغا في عواطف الناس كثيرا ، ووصف يسترمال ذلك التأثير قائلا :"لقد كان زلزال لشبونة بمثابة صاعقة ضربت العالم الغربي بأكمله ، وكان له الأثر الدائم في فلسفة كل إنسان مفكر"[١٩] .

---

(١٥) الفلسفة الغربية ، رسل١/٠ ٣٥٥) ، وانظر : قصة الحضارة ، ول ديورانت (٤٦٥/٧) ، وخريف الفكر اليوناني ، عبدالرحمن بدوي (٦٩-٨٥) .

(١٦) انظر : خريف الفكر اليوناني ، بدوي (٥٧-٦٠) ، وقصة الحضارة ، ول ديورانت (١٦٣/٨، ١٦٩) .

(١٧) موسوعة الفلسفة ، بدوي (٢٢٩/١) .

(١٨) انظر : شفاء العليل ، ابن القيم (٥٢٣/٢) .

(١٩) تاريخ الفكر الأوربي الحديث ، رونالد (١٩٦) .

وما زال الاهتمام بسؤال الشر في الوجود يتضخم ، وسعى عدد كبير من العلماء في الفكر الغربي في محاولة تقديم جواب مقنع يصلح لتهدئة نفوس الناس التي صدمت بذلك الزلزال بعد نشوء عصر التنوير[٢٠] ، ثم ازداد وقع مشكلة الشر على نفوس الغربيين مع نشوب الحربين العالميتين : الأولى والثانية.

ومن بعد تلك الحوادث لا زال سؤال الشر حاضرا بقوة في الفكر الغربي وغيره ، وفي توصيف حضور مشكلة الشر وتأثيرها على عقول المفكرين في الفكر الغربي يقول محمود عباس العقاد :"وهي – أي: مشكلة الشر- مشكلة المشاكل في جميع العصور ، وليس البحث فيها مقصورا على القرن العشرين، ولا نظن أن عصرا من العصور يأتي غدا دون أن تعرض فيه هذه المشكلة على وجه من الوجوه ، وأن يدور فيه السؤال والجواب على محور قديم جديد .

والقرن العشرين لم يطرأ فيه طارئ من الشر لم يكن معروفا قبلا إلى أبعد العصور التي تعيها ذاكرة الإنسان ، إلا أن يكون ذلك الطارئ من قبل الضخامة أو الكثرة لا من قبل الشر في جوهره وطبيعته ... إن القرن العشرين قد أضاف إلى هذه المشكلة أسبابه وأساليبه ، ولم يضف إليها شرا جديدا ، بل أضاف إليها أسبابا للسؤال وأساليب للجواب ، ولا يزال الباب مفتوحا للسائل والمجيب ...

ولقد كان الناس قديما يسألون : من أين يأتي الشر إلى العالم والله خالقه رحيم قدير؟ وكانوا يسلمون الجواب ولا يلحون في الحساب ، وكان هذا دأبهم في محاسبة الحاكمين من بني آدم ، فلا جرم يقبلون من الحاكم الخالق ما يقبلونه من الحاكم المخلوق .

فلما أقبل القرن العشرين بحروبه وأسلحته ، أقبل بدعاواه وحقوقه ولجاجته في المحاسبة والاعتراض ، فإذا بمشكلة الشر تتفاقم فيه من جانبين : جانب الضخامة في الشرور ، وجانب اللجاجة في المحاسبة والادعاء ، هذا هو الجديد على المشكلة في القرن العشرين"[٢١] .

ونتيجة لذلك أضحى الاحتجاج بقضية الشر من أكثر المستندات التي يعتمد عليها المعترضون في تشكيك الناس في وجود الله ، وإثارة الريبة في كماله سبحانه وعدله ورحمته .

ولا تكاد تجد كتابا لناقد من المعترضين على الأديان من الملاحدة وغيرهم ، إلا ويذكر فيه شبهة الشر ، ويعرج على شيء من مظاهرها ، وتراهم لا يملون من تكرارها ، ولا يضجرون من التذكير بها ، والتعويل عليها ، ومن أقدم الملاحدة المحدَثين الذين اعتمدوا على وجود الشر هولباخ ، فإنه أنكر الوجود الإلهي بحجة أن الإقرار بوجوده يتعارض مع فكرة مظاهر الشر الواقع في الوجود ، فلو كان الله موجودا متصفا بصفات الرحمة والعدل لما وجدت تلك الشرور[٢٢].

وممن اعتمد على قضية الشر في إنكار وجود الله نيتشه ، حيث يقول :" أيكون إلها خيرا ذلك الذي يعلم كل شيء ، ويقدر على كل شيء ، ولا يعبأ مع ذلك بأن تكون مقاصده مفهومة لمخلوقاته .. ألا يكون إلها شريرا ذلك الذي يملك الحقيقة ، ويرى ذلك العذاب الأليم الذي تعانيه البشرية من أجل الوصول إليه"[٢٣].

([٢٠]) انظر : الفكر الأوربي الحديث ، فرانكلين باومر (٢/٦٦) .

([٢١]) عقائد المفكرين في القرن العشرين (٦٥-٦٦) .

([٢٢]) انظر : الإلحاد في الغرب ، رمسيس عوض (١٣٧) .

([٢٣]) الفجر ، فقرة (٩١) ، بواسطة : نيتشه ، فؤاد زكريا (١٣٢) .

وكذلك داروين ، فإن قضية الشر كانت أحد أهم المستندات التي اعتمد عليها في التشكيك في الوجود الله وعدله ورحمته[٢٤] ، وكانت مشكلة الشر أحد الأسباب التي دعت أنتوني فلو إلى الإلحاد قبل رجوعه عنه إلى الإيمان بالله[٢٥] . ولا زال الاحتجاج بقضية الشر حاضرا عند الملاحدة المعاصرين وغيرهم ، فقد ألف تمبلتون كتابا أسماه "وداعا الله ، أسباب رفضي للإيمان المسيحي" اعتمد فيه على حجج عديدة ، ومما اعتمد عليه قضية الشر من خلال مرض الزهايمر ، واستنتج بعد تفصيل مطول لأعراضه نتيجة ختامية قال فيه :"الزهايمر لا يمكن أن يوجد إن كان هناك إله محب ؛ لأن الزهايمر موجود ، فهذا دليل آخر مقنع أن الله غير موجود"[٢٦] .

ويشرح لي ستروبل– وقد كان ملحدا ثم رجع إلى الإيمان بالله– طريقة تفكير الملاحدة مع الشرور الواقعة في الوجود ، فيقول :"نقرأ قصصا مثل هذه الشرور المرعبة ، كالهولوكست : حقول كمبوديا القاتلة، الإبادة الجماعية في راوندا ، وغرف التعذيب في أمريكا الجنوبية ، ولا يسعنا إلا التساؤل : أين الله؟! نشاهد التغطية التلفزيونية للزلازل والأعاصير التي يموت فيها الآلاف ونتساءل : لماذا لا يمنع الله هذا؟! نقرأ إحصائية أن ألف مليون إنسان في العالم يفقدون احتياجات الحياة الرئيسية ، ونتساءل : لماذا لا يهتم الله؟! ربما نعاني بأنفسنا من ألم متواصل أو خسارة مؤلمة أو ظروف بائسة على ما يبدو ونتساءل : لماذا لا يساعدنا الله؟! لو كان الله محبا ولو كان الله كلي القدرة ، ولو كان صالحا ، فكل هذه المعاناة لن توجد بالتأكيد ، ومع ذلك فهي موجودة"[٢٧] .

ومع كثرة الآلام ، وفضاعة الحروب ، وضخامة الشرور ، والأعاصير والزلازل ، وانتشار الأمراض الفتاكة ، أضحى بعض رجال الدين المسيحي يشعرون بخطورة قضية الشر ، وعمق تأثيرها في نفوس الغربيين ، فطفقوا يصرحون بعبارات تدل على إدراكهم لعمق المأزق ، ويؤكدون على أن هذه القضية أضخم قضية تواجههم ، وفي بيان هذا يقول جون ستون — وهو من رجال اللاهوت – :"إن حقيقة المعاناة تشكل بلا شك التحدي الأعظم الوحيد للإيمان المسيحي ، وقد كانت هكذا في كل جيل ، إن توزيعها ودرجتها تبدو أنها عشوائية تماما ، ومن ثم غير عادلة ، فالأرواح الحساسة تتساءل هل يتوافق ذلك مع عدالة الله ومحبته؟!"[٢٨] .

ومع كثرة اختلاف صور الاحتجاج بقضية الشر وتنوع طرائق ذكرها إلا أن هناك صيغة تكاد تكون الصيغة المعتمدة عند جميع المحتجين بها ، وهي الصيغة التي ذكرها الفيلسوف اليوناني إبيقور ، وحاصلها : إنه إذا افترضنا بأن الله كلي الرحمة وكلي القدرة والإرادة كما يقول المؤمنون فإن الأمر لا يخلو إما أن الله يريد أن يمنع الشر ولا يستطيع ، وإما أنه يستطيع ولكنه لا يريد ، وأما أنه لا يستطيع ولا يريد ، وإما أنه يستطيع ويريد ، فإن كان يريد أن يمنع الشر ولا يستطيع فهو عاجز ليس كلي القدرة ، وبالتالي فلن يكون إلها ، وإن كان يستطيع ولكنه لا يريد فهو قاسٍ ليس كلي الرحمة ، وبالتالي فلن يكون إلها ، وإن كان لا يستطيع ولا يريد فهو أشد عجزا ونقصا ، وإن كان يستطيع ويريد فما تفسير وجود الشر في الكون إذن؟! ولا تفسير لذلك إلا

---

(٢٤) انظر : داروين ، مايكل ريوس (٢٨٨ ، ٢٩٦) .

(٢٥) انظر : هناك إله — رحلة عقل — عمرو شريف (٤٨) .

(٢٦) القضية الإيمان ، لي ستروبل (١٣) .

(٢٧) المرجع السابق (٣٣) .

(٢٨) المرجع السابق (٢٩) .

أنه غير موجود[29].

ولا بد من التأكيد أن الاحتجاج بوجود الشر ليس خاصا بأتباع التيار الإلحادي ، وإنما شاركهم فيه أتباع التيار الربوبي ، ولكنهم يستدلون به على إنكار تدبير الله للكون ، وإثبات أن الخالق لا يتدخل في أحداثه ، وإنما خلقه ثم تركه يعمل وفق قوانينه الخاصة.

ونحن لا ننكر أن هذه القضية من القضايا التي اضطرب فيها الفكر الإنساني عامة ؛ وذلك لأنها جزء من التقدير الإلهي للكون ، وقضية القدر من أعنف القضايا الذي عصفت بالعقل الإنساني ، ومن أشدها غموضا عليه واستغلاقا على فهمه .

وقد خاض الناس كثيرا على اختلاف اختصاصاتهم الفلسفية والدينية والمعرفية في قضية الشر ، وقدموا لها حلولا مختلفة ومتنوعة ، كل حسب منطلقه الفلسفي والديني الذي يؤمن به .

وليس من غرضنا في هذا البحث تتبع كل التفاصيل المتعلقة بالحلول المقدمة لقضية وجود الشر ، فإن ذلك يطول جدا ؛ ولأن كثيرا مما طرحه أصحاب الملل وأتباع المذاهب الفلسفية حول هذه القضية ليس صحيحا ، وليس جاريا على الجادة العلمية المستقيمة ، ويتطلب نقاشات مطولة ومفصلة .

وسنقتصر في الجواب على الحلول المتقنة المبنية على أصول أهل السنة والجماعة ، فهي الكفيلة بحل معضلة الشر ، وهي الأضبط في تحديد الرؤية المستقيمة الواضحة السالمة من العيوب ، وسنذكر أقوال ومواقف عدد من العلماء الذين وافقوهم في الرؤية ، ويتحصل ذلك في الأمور التالية :

الأمر الأول : أن الاعتراض على الوجود الإلهي بقضية الشر مبني على سوء تصور لمعنى الكمال الإلهي ، فإن المعترض انطلق من النظر إلى أن صفة الرحمة الإلهية مفردة منفصلة عن اشتراكها وتضافرها مع صفات الكمال الأخرى ، فحكم بناءً على ذلك بأن الشر منافٍ لكمال صفة الرحمة وكليتها وعمومها .

وهذا التصور خطأ كبير ، وانحراف عن الحقيقة ، فإن الكمال الإلهي – كما سبق التنبيه عليه – عبارة عن تضافر صفات الكمال كلها فيما بينها ، والمؤمن لا ينظر إلى آثار الصفات الإلهية كل صفة بصورة منفردة منفصلة عن غيرها ، وإنما ينظر إليها باعتبارها متضافرة فيما بينها ، فكما أن الله رحيم ، فهو حكيم وعادل وغفور وقهار وجبار وملك ومتصف بالجلال والجبروت ، وكل هذه الصفات لا بد أن تكون لها مقتضيات وآثار ، وإلا أضحت ناقصة غير كاملة.

ولكن المعترض المعتمد على قضية الشر أعرض عن ذلك التضافر الكمالي في الصفات الإلهية ، ونظر إلى صفة الرحمة منفصلة عن باقي صفات الكمال الأخرى ، ونتيجة لتصوره الخاطئ اعتقد أن اتصاف الله بالرحمة يستلزم انتفاء كل الشرور في الكون .

ولو أنه صحح تصوره عن الكمال الإلهي ، وأدرك أن الله متصف بالحكمة البالغة ، والجبروت والملكوت مع اتصافه بالرحمة ، لعلم أن فعل الشر لا يتعارض مع الكمال أبدا ، وأنه قد يقع الشر لحِكم أخرى مترتبة عليه لا لأجل الشر ذاته .

فكما أن الأب يحب ابنه بالفطرة الإنسانية ، فإنه قد يفعل به بعض الأفعال التي تعد شرا بالنسبة للابن في الظاهر ، ولكنه يفعلها لمصلحته الصحية والحياتية .

وليس المقصود من هذا المثال إعطاء صورة مطابقة لفعل الله ، ولا تشبيه خلق الله للشر بفعل الإنسان ، وإنما المقصود منه توضيح الصورة العقلية الضرورية ، وهي أن فعل الشر لا يلزم أن يكون ناتجا بالضرورة عن عدم الرحمة ، بل قد يكون لكمال

([29]) انظر : موسوعة الفلسفة ، عبدالرحمن بدوي (١/٢٢٩) .

الرحمة والحكمة والعلم معا ، وبهذا يندفع اعتراض من يقول : إن الإنسان إنما يفعل الشر من أجل الحكمة لأنه ناقص القدرة ، ولو كان كامل القدرة لما صح منه فعل ذلك الشر للحكمة ، ووجه اندفاعه أن الفعل إنما يحكم عليه بما يتعلق به من الاعتبارات الوجودية ، ولا علاقة له بقدرة فاعله ، تماما ونقصانا ، فإن تعلقت به الاعتبارات الصالحة ، فهو خير وإن كان في ظاهره شر .

إن مثل من يعترض على الوجود الإلهي أو كماله بناءً على أن قضية الشر منافية للرحمة الكلية مثل من يتصور أن الأبوة ليست إلا الحب والرحمة فقط ، فلما رأى الآباء يفعلون بعض الأمور الشديدة المؤلمة بأبنائهم بادر فأنكر الأبوة بالجملة ؛ بحجة أنها منافية للحب والرحمة!!

والواجب على المناظرين لمن حاله بهذه الصورة وتصوراته منحرفة بهذا الشكل أن يقوموا أولا بتصحيح المفاهيم الخاطئة التي انطلق منها في الحكم على الأشياء الوجودية من حوله قبل أن يدخلوا معه في أي تفاصيل أخرى .

فالنظر الواقعي والدقيق في مجموع صفات الله الكمالية يثبت أنه لا تلازم بين وجود الشر وبين عدم الرحمة ، فالرحيم قد يفعل ما هو شر في ظاهره لما تترب عليه من المصلحة في الآن أو الآجل ، فصفة الرحمة الإلهية إذن مرتبطة بشكل أساسي بصفة الحكمة وغيرها من الصفات ، ولكن المعترضين دائما ينفرون ما الوقوف عند الحكمة ، وتراهم في كل حوار ونقاش يتهربون من النظر في مقتضيات الحكمة وتلازمها مع الرحمة ، ويصرون على النظر إلى صفة الرحمة الإلهية من غير نظر إلى الحكمة ، وهذا انحراف عن الجادة وتخبط في متاهات الانزلاق المعرفي ، فإن خلق الله للكون وتدبيره له وتقديره لأحداثه قائم على الحكمة بشكل كبير جدا ، فباب القدر كله قائم على الحكمة ، وما أجمل ما ذكره ابن القيم حيث يقول عن باب القدر :"هو أحد أركان الإيمان ، وقاعدة أساس الإحسان ، والحكمة آخيته- محوره وصلبه- التي يرجع إليها ، ويدور في جميع تصاريفه عليها"[٣٠] .

فأول ما يجب أن يوقف عليه المعترض بقضية الشر ، وينبه عليه ، ويلزم به ، الإقرار بتلازم الرحمة الإلهية مع الحكمة ، وإلا فإن باب الحوار والنقاش سينفرط إلى غير اتجاه ولا مقصد .

الأمر الثاني : إذا اتضح أن النظر إلى الكمال الإلهي يجب أن يكون بصورة متكاملة ، وأنه لا يصح النظر إلى صفة الرحمة من غير استحضار جميع صفات الكمال الإلهي فإننا لا بد أن نصحح خطأ آخر عند المعترض على الشر في الكون ، وهو أن الكمال الإلهي لا يمكن أن يحيط به أحد بحال ، وقد أقمنا في أول الفصل الأدلة على أن البشر لا يمكنهم أن يحيطوا علما بكل كمالات الله وعمله .

ويتأكد عجزهم في مجال الحكمة والغايات ؛ لكونه ألصق بالربوبية وأدق وأعمق ، وقد كان هذا المعنى ظاهرًا جدا عند علماء المسلمين في أثناء مناقشتهم لقضية الشر ، فحين ذكر ابن القيم سؤال الشر أشار إلى أن الجواب عليه مبني على أصول متعددة ، ثم قال :" الأصل الأول : إثبات عموم علمه سبحانه وإحاطته بكل معلوم ، وأنه لا تخفى عليه خافية ، ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات والأرض ، بل قد أحاط بكل شيء علما ، وأحصى كل شيء عددا ... فنسبة علوم الخلائق إلى علمه سبحانه ، كنسبة قدرتهم إلى قدرته ، وغناهم إلى غناه ، وحكمتهم إلى حكمته ، وإذا كان أعلم الخلق به على الإطلاق يقول: " لا أحصي ثناء عليك ، أنت كما أثنيت على نفسك" ، ويقول في دعاء الاستخارة :"فإنك تقدر ولا أقدر ، وتعلم ولا أعلم ، وأنت علام الغيوب" ، ويقول سبحانه للملائكة :{إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ} ، ويقول سبحانه لأعلم الأمم ، وهم

---

(٣٠) شفاء العليل ، ابن القيم (٤٤/١) .

أمة محمد صلى الله عليه وسلم :{كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئاً وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ} ويقول لأهل الكتاب :{وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلا قَلِيلاً} ، وتقول رسله يوم القيامة حين يسألهم :{مَاذَا أُجِبْتُمْ قَالُوا لا عِلْمَ لَنَا إِنَّكَ أَنْتَ عَلاَّمُ الْغُيُوبِ} ، وهذا هو الأدب المطابق للحق في نفس الأمر ، فإن علومهم وعلوم الخلائق تضمحل وتتلاشى في علمه سبحانه ، كما يضمحل ضوء السراج الضعيف في عين الشمس"[٣١].

فالمؤمنون إذن في تعاملهم مع قضية الشر يستحضرون العظمة الإلهية من كل جوانبها ، في العلم والقدرة والحكمة والجلال والجبروت . ولكن المعترض على وجود الشر يغفل عن هذه الحقيقة ، ويتصرف وكأنه يعترض على مخلوق محدود القدرة والعلم والحكمة ، وكأنه يمكن له أو لغيره من البشر أن يحيطوا بعلم الله وحكمته وقدرته.

وهذا تصور باطل واعتقاد فاسد ، فإن كل من آمن بأن الله هو الخالق للكون يلزمه بالضرورة العقلية أن يؤمن بعجزه عن إدراك كماله وعلمه وحكمته ، وما أجمل ما ذكره ابن القيم وأبلغه حين قال:"فمن أظلم الظلم ، وأبين الجهل ، وأقبح القبيح ، وأعظم القحة والجراءة ، أن يعترض من لا نسبة لعلمه إلى علوم الناس التي لا نسبة لها إلى علوم الرسل التي لا نسبة لها إلى علم رب العالمين عليه ، ويقدح في حكمته ، ويظن أن الصواب والأولى أن يكون غير ما جرى به قلمه ، وسبق به علمه ، وأن يكون الأمر بخلاف ذلك ، فسبحان الله رب العالمين ، تنزيها لربوبيته وإلهيته وعظمته وجلاله عما لا يليق به من كل ما نسبه إليه الجاهلون الظالمون"[٣٢].

واستحضار هذين الأمرين – أعني تضافر الصفات الإلهية في تحقيق الكمال ، واستحالة الإحاطة بعلم الله وحكمته – وحسن التصور لهما كافٍ في الجواب على الاعتراض بالشر في الكون ، وإزالة الشبهة حوله ، ومع ذلك فإنا سنزيد هذه القضية تفصيلا وبيانا ؛ طلبا لجلاء الصورة ووضوح الحق، وذلك بالأمور التالية :

الأمر الثالث : أن الاعتراض على الوجود الإلهي وكماله بالشر مبني على تصور خاطئ لطبيعة الوجود ذاته ، فالمعترض بنى لنفسه تصورا محددا للوجود ، ثم افترض أن حدوث الشر فيه مخالف للكمال والاستقامة .

والحقيقة أن الوجود متنوع كثيرا في حقائقه وطبائعه ، ويشترك في الكينونة فيه أنواع مختلفة من الحيوانات والنباتات وغيرها ، وكل نوع منها لا بد أن تكون له فرصة في العيش والكينونة بالقدر الذي تستقر به جملة الحياة في الكون ، وإن حصل الاختلاف والاضطراب في شيء منها ، سيضطرب النظام الكوني في جملته .

ونتيجة للاختلاف الكبير بين طبائع الحيوانات ، ونمط عيشها ، كان وجود الألم والضرر جزء مهم من الحياة ، فلا يمكن أن تستقر الحياة ، وتتوازن القوى فيها ، إلا مع وجود الشر والألم ، فالغزلان –مثلا– لو لم يوجد نوع من الحيوانات يقوم بافتراسها ، لكثرت أعدادها إلى درجة أنها لا تجد لها طعاما ولا شرابا ، فتضر بالغابات والمزارع ، وكذلك الحشرات لو لم يوجد من الطيور وغيرها ما يقوم بافتراسها ، لكثرت أعدادها بشكل فظيع جدا ، وأضرت بالحياة الإنسانية والحيوانية والنباتية معا ، وكذلك الحال في كل أصناف الشرور التي نشهدها في العالم ، فهي جزء أصيل من طبيعة الحياة ، ومكون أساسي من مكوناتها ، لا يمكن أن تسير الحياة إلا بها ، فالتجارة بين الناس لا بد فيها من حصول نفع للكاسب وألم وشر –ولو كان قليلا– للخاسر ، وكذلك الحال في كثير من التعاملات بين الناس .

---

(٣١) شفاء العليل (٢/٥٢٩) .

(٣٢) المرجع السابق (٢/٥٣٠) .

ومن الشواهد الواقعية التي تكشف حقيقة الكلام السابق ما ذكره عالم الوارثة والبيئة جون وليام كلونسي ، حيث يقول :" عندما نزل المهاجرون الأولون أستراليا ، لم يكن هنالك من الثدييات المشيمية إلا الدنجو ، وهو كلب بري ، ولما كان هؤلاء المهاجرون قد نزحوا من أوربا ، فقد تذكروا ما كان يهيئه لهم صيد الأرانب من فرصة طيبة لممارسة الصيد والرياضة ، وفي محاولة لتحسين الطبيعة في أستراليا استورد توماس اوستين نحو اثني عشر زوجا من الأرانب ، وأطلقها هنالك ، وكان ذلك في سنة ١٨٥٩م ، ولم يكن لهذه الأرانب أعداء طبيعيون في أستراليا ، ولذلك فقد تكاثرت بصورة مذهلة ، وزاد عددها زيادة كبيرة فوق ما كان ينتظر ، وكانت النتيجة سيئة للغاية .

فقد أحدثت الأرانب أضرارا بالغة بتلك البلاد ، حيث قضت على الحشائش والمراعي التي ترعاها الأغنام ، وقد بذلت محاولات عديدة للسيطرة على الأرانب ، وبنيت أسوار عبر القارة في كوينزلاند بلغ امتدادها ٧٠٠٠ ميل ، ومع ذلك ثبت عدم فائدتها ، فقد استطاعت الأرانب أن تتخطاها ، ثم استخدم نوع من الطعم السام ، ولكن هذه المحاولة باءت هي الأخرى بالفشل ، ولم يمكن الوصول إلى حل إلا في السنوات الأخيرة ، وكان ذلك باستخدام فيروس خاص يسبب مرضا قتالا لهذه الأرانب هو مرض الحرض المخاطي ، وقد لا يكون هذا هو الحل الأخير ، فقد أخذنا نسمع أخيرا عن ظهور أرانب حصينة ، لديها مقاومة كبيرة لهذا المرض في أستراليا ، ومع ذلك فقد أدى انخفاض عدد الأرانب هنالك إلى منافع جمة ، وتحولت مناطق البراري القاحلة والجبال المقفرة التي بقيت مجدبة عشرات السنين إلى مروج خضر يانعة ، وقد ترتب على ذلك زيادة في الإيراد من صناعة الأغنام وحدها قدرت في سنة ١٩٥٢ – سنة ١٩٥٣ بما يبلغ ٨٤ مليون جنية"[٣٣] .

والتعامل مع قضية الشر باستحضار التنوع الكوني الضروري يسميه الأستاذ عباس العقاد "حل التكافل بين أجزاء الوجود" ، ويقول في توضيحه :"خلاصة الحل الذي نطلق عليه اسم حل التكافل بين أجزاء الوجود أن المعتقدين به يرون أن الشر لا يناقض الخير في جوهره ، ولكنه جزء متمم له أو شرط لازم لتحققه ، فلا معنى للشجاعة بغير الخطر ، ولا معنى للكرم بغير الحاجة ، ولا معنى للصبر بغير الشدة ، ولا معنى لفضيلة من الفضائل بغير نقيصة تقابلها وترجع عليها"[٣٤] .

فالمعترض على الوجود الإلهي بقضية الشر هو في الحقيقة لا يعترض على موطن الشر فقط ، وإنما يعترض على طبيعة الخلق كله ، ويعترض على المسار العام لكل الوجود ، ويعترض على قوانين الحياة جميعها ، فإنه لو لم يخلق الله الكون بهذه الصورة التي هو عليها لكان خلقا آخر مختلف في طبيعته وقوانينه ومساره ، فالمعترض بلغ من العتو والتكبر والاعتداد بفكره وعقله إلى درجة بلغت به أن يصل إلى الاعتراض على نظام الوجود كله ، وطبيعته الإجمالية كلها . وكان علماء الإسلام على علم عميق بهذه الحقيقة ومقتضياتها ، فقد سأل ابن القيم شيخه ابن تيمية فقال له :" من الممكن خلق هذه الأمور مجردة عن المفاسد مشتملة على المصلحة الخالصة؟! فقال: خلق هذه الطبيعة بدون لوازمها ممتنع ، فإن وجود الملزوم بدون لازمه محال ، ولو خلقت على غير هذا الوجه لكانت غير هذه ، ولكان عالماً آخر غير هذا ، قال : ومن الأشياء ما تكون ذاته مستلزمة لنوع من الأمور لا ينفك عنه– كالحركة مثلاً المستلزمة لكونها لا تبقى– ، فإذا قيل : لما لم تخلق الحركة المعينة باقية؟ قيل : لأن ذات الحركة تتضمن النقلة من مكان إلى مكان ، والتحول من حال إلى حال ، فإذا قدر ما ليس كذلك لم يكن حركة"[٣٥] .

---

[٣٣] الله يتجلى في عصر العلم ، تحرير جون كلوفرنسيما (٥٥) .

[٣٤] حقائق الإسلام وأباطيل خصومه (٧) .

[٣٥] طريق الهجرتين وباب السعادتين (٢١٤) .

ويزيد ابن القيم هذه القضية وضوحا وتفصيلا ، فيذكر أن من يفترض خلو العالم من الشر ، ويجعل وجوده منافيا للحكمة "بمنزلة أن يقال : هلا تجرد الغيث والأنهار عما يحصل به من تغريق وتعويق وتخريب وأذى؟ وهلا تجردت الشمس عما يحصل منها من حر وسموم وأذى؟ وهلا تجردت طبيعة الحيوان عما يحصل له من ألم وموت وغير ذلك؟ وهلا تجردت الولادة عن مشقة الحمل والطلق وألم الوضع ، هلا تجرد بدن الإنسان عن قبوله للآلام والأوجاع واختلاف الطبائع الموجبة لتغير أحواله؟ وهلا تجردت فصول العام عما يحدث فيها من البرد الشديد القاتل والحر الشديد المؤذى؟ فهل يقبل عاقل هذا السؤال أو يورده؟ وهل هذا إلا بمنزلة أن يقال : لم كان المخلوق فقيراً محتاجاً ، والفقر والحاجة صفة نقص ، فهلا تجرد منها ، وخلعت عليه خلعة الغنى المطلق والكمال المطلق؟ فهل يكون مخلوقاً إذا كان غنياً غنى مطلقاً؟ ومعلوم أن لوازم الخلق لا بد منها فيها ، ولا بد للعلو من سفل"[٣٦] .

ويوضح ابن القيم الصورة بمثال واقعي ، فيذكر أن طبيعة الوجود مثل "دولاب أَو طاحون شديد الدوران ، أي شيء خطفه أَلقاه تحته وأَفسده ، وعنده قيِّمه الذي يديره ، وقد أَحكم أَمره لينتفع به ولا يضر أَحداً ، فربما جاءَ الغِر الذي لا يعرف ، فيتقرب منه فيخرق ثوبه ، أو بدنه ، أو يؤذيه ، فإذا قيل لصاحبه : لِمَ لم تجعله ساكناً لا يؤذى من اقترب منه؟ قال : هذه الصفة اللازمة التي كان بها دولاباً وطاحوناً ، ولو جُعل على غير هذه الصفة لم تحصل به الحكمة المطلوبة منه ، وكذلك إذا أوقدنا نار الأَتون التي تحرق ما وقع فيها ، وعندها وقاد حاذق يحشوها ، فإذا غفل عنها أَفسدت ، وإذا أَراد أحد أَن يقرب منها نهاه وحذره ، فإذا استغفله من قرب منها حتى أَحرقته لم يقل لصاحب النار : هلا قللت حرها لئلا تفسد من يقرب منها وتحرقه؟ فإنه يقول : هذه صفتها التي لا يحصل المقصود منها إلا بها ، ولو جعلتها دون ذلك لم تحرق أَحجار الكلس ، ولم تطبخ الآجر ، ولم تنضج الأَطعمة الغليظة ، ونحو ذلك ، فما يحصل من الدولاب والطاحون ومن النار من نفعها هو من فضل الله ورحمته ، وما يحصل بها من شر هو من طبيعتها التي خلقت عليها ، والتي لا تكون ناراً إلا بها ، فلو خرجت عن تلك الطبيعة لم تكن ناراً"[٣٧] .

إن مثل من يعترض على جود الشر في الكون مثل رجل دخل إلى مستشفى جميل البنيان ، متكامل الأجزاء والأدوات والمستلزمات ، وأخذ يتجول فيه ، ويظهر تعجبه وفرحه ، ولكن حين دخل غرفة العمليات ، ورأى أدوات القطع والبتر ، أخذ يتذمر ويقدح في كمال ذلك المستشفى وكماله ، بحجة أن فيه ما يؤدي إلى الألم والشر ، ولو كان كاملا حقا لما وجدت فيه تلك الأدوات!!

ولا بد من التأكيد أن المصير إلى هذا النوع من الجواب ليس ذهابا إلى التعلق بالمجهول ، وليس احتجاجا بالجهل العدمي ، وليس فرارا من الجواب على الإشكالات والاعتراضات ، وإنما هو في حقيقته إرجاع إلى الأمور المحكمة ، ومصير إلى الاحتكام إلى العلم اليقيني ، فالعقلاء يسلّمون بوجود أشياء كثيرة ، وإن لم يعلموا حقيقتها وحكمتها ، ويؤمنون بأن الله يقدر على فعل أمور عظيمة ، وإن لم يرو ذلك بأعينهم ، اعتمادا منهم على ما هو مستقر في نفوسهم من العلم اليقيني بالمبادئ الفطرية وغيرها ، وكذلك الحال مع أهل الخبرة من الناس ، فإن العقلاء يسلمون بأن الطبيب الماهر الصادق لديه من القدرة والعلم ما يجعله يفعل أمورا لا يعلمون لها حكما ولا فائدة ، ومع ذلك فهم لا يقدحون في علمه وحكمته .

([٣٦]) المرجع السابق (٢١٨) .

([٣٧]) المرجع السابق (٢٢٤) .

فلا يشترط في التسليم بذلك أن يشاهدوا حكمه التفصيلية أو يحسوها ، فكذلك الحال في حكمة الله تعالى ، فإنه لا يشترط في الإقرار بها أن يشاهد الناس الحكمة في كل أفعاله ، وإنما يكفي الاعتقاد بكماله تعالى في علمه ورحمته وعدله وحكمته وجميع صفاته .

فإن قيل : إذا كان الله مصتفا بكمال القدرة فلا يمتنع عليه أن يجد طريقة لإظهار مقتضيات حكمته ، وترتيب قوانين الكون من غير وجود الشر .

قيل : إن هذا السؤال فضلا عما فيه من نقص في التصور وخطأ في افتراض وجود الملزوم بغير لازمه الضروري فإنه ناشئ عن تكبر وغطرسة وتضخيم للذات الصغيرة الحقيرة ، فحقيقته راجعة إلى أن محدود القدرة والعلم يفترض أن هناك طرقا أخرى لتدبير الكون تكون أكمل مما وضعه الله ، وأنه يمكن له أن يقترح على الله كمال العلم والقدرة فعل ذلك ، وهذا منافٍ للعقل والمنطق .

الأمر الرابع ، وهو في حقيقته مكمل للأمر السابق ، وذلك أنا إذا تأملنا في الوجود بنظرة واسعة تستوعب الصورة الكاملة له ، فإنا لا نجد فيه شرا محضا ، فكل الشرور الواقعة شرور نسبية إضافية ، فمع أن وجود الأمراض بأنواعها والآلام بأصنافها شرور إلا أن فيها مصالح متنوعة للحياة الإنسانية ، فلولا وجودها لتعطلت مهمة الطب ، وتضرر بذلك كل العاملين فيها ، ولولا وجودها لما تطور الطب والبحث التجريبي في مجالات الأدوية ، ولما توصل العلماء إلى الاكتشافات الطبية المفيدة للإنسان ، وكذلك الزلازل والبراكين والأعاصير ، فمع أن فيها شرورا لصنف من الناس ، إلا أن فيها خيرات لأصناف آخرين ، وكذلك وجود الظلم والإجرام ، فمع أن فيه شرور لصنف من الناس ، إلا أن فيها مصالح لآخرين ، فلولا وجود الظلم لما أمكن للناس معرفة العدل والخير ، ولا عرفوا قيمة العدل وفضل الإحسان إلى الآخرين .

"فهذا الغيث الذي يحيي به الله البلاد والعباد والشجر والدواب ، كم يحبس من مسافر ، ويمنع من قصاد ، ويهدم من بناء ، ويعوق عن مصلحة؟ ولكن أين هذا مما يحصل به من المصالح؟ وهل هذه المفاسد في جنب مصالحه إلا كتفلة في بحر؟ وهل تعطيله لئلا تحصل به هذه المفاسد إلا موجباً لأعظم المفاسد والهلاك؟ وهذه الشمس التي سخرها الله لمنافع عباده ، وإنضاج ثمارهم ، وأقواتهم ، وتربية أبدانهم ، وأبدان الحيوانات والطير ، وفيها من المنافع والمصالح ما فيها ، كم تؤذى مسافراً وغيره بحرّها؟ وكم تجفف رطوبة؟ وكم تعطش حيواناً؟ وكم تحبس عن مصلحة؟ وكم تشف من مورد؟ وتحرق من زرع؟ ولكن أين يقع هذا في جنب ما فيها من المنافع والمصالح الضرورية المكملة؟ فتعطيل الخير الكثير لأجل الشر اليسير شر كثير ، وهو خلاف موجب الحكمة الذي تنزه الله سبحانه عنه"[٣٨] .

فالله تعالى لا يخلق شرا محضا ، ولا يوجد في خلقه شر كلي لا خير فيه بوجه من الوجوه ؛ لأن خلق الشر المحض منافٍ للحكمة ، وهو نوع من العبث الذي ينزه الله عنه ، وكل الشرور التي توجد في الخلق فهي شرور إضافية نسبية[٣٩] .

وقد نبهنا الله إلى هذا المعنى في قصة موسى مع الخضر ، فإن الخضر فعل أفعالا عديدة ظاهرها الشر، ولم يفهم موسى عليه السلام منها إلا أنها شر محض ، ولكن الخضر كشف عن الخير الخفي الذي كان وراء أفعاله تلك ، فأثبت له بأن ما فعله

([٣٨]) طريق الهجريتين ، ابن القيم (١/٢١٣) .

([٣٩]) انظر : مجموع الفتاوى ، ابن تيمية (٤/٢٢٦) ، وشفاء العليل ، ابن القيم (٢/٥٢٢) ، والمقصد الأسمى في شرح أسماء الله الحسنى ، الغزالي (٦٢-٦٣) .

لم يكن شرا محضا ، وإنما هو شر نسبي إضافي ، وقد علق الرازي على هذه الحادثة بقوله :" كل ما في العالم من محنة وبلية وألم ومشقة فهو وإن كان عذابا وألما في الظاهر إلا أنه حكمة ورحمة في الحقيقة، وتحقيقه ما قيل في الحكمة: إن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير"(٤٠).

الأمر الخامس : أن الاعتراض بوجود الشر على وجود الله وكماله مبني على تصور خاطئ لطبيعة الحياة في الدنيا ، فإن المعترض ينطلق من أن الغاية من الحياة تنحصر في الحصول على الملاذ ، والظفر بالخير المطلق ، الذي لا كدر فيه ولا ضرر ، ولكن هذا التصور غير صحيح ، فحياة الإنسان ليست منحصرة في حياته الدنيوية فقط ، وإنما هناك نوع آخر من الحياة ، أكمل وأفضل وأجل ، والحياة الدنيا ما هي إلا طريق ومعبر إلى تلك الحياة ، فما يحصل للإنسان فيها لا يخرج في طبيعته عما يحصل لأي مسافر في طريقه من التعب والمشقة والألم .

وما أجمل ما عبر به الدكتور محمد الغزالي حيث يقول في سياق مخاطبته للملحد الذي اعترض على الوجود الإلهي بقضية الشر :"إنكم لا تعرفون طبيعة هذه الحياة الدنيا ، ووظيفة البشر فيها ، إنها معبر مؤقت إلى مستقر دائم ، ولكي يجوز الإنسان هذا المعبر إلى إحدى خاتميته لا بد أن يبتلى بما يصقل معدنه ويهذب طباعه ، وهذا الابتلاء فنون شتى ، وعندما ينجح المؤمنون في التغلب على العقبات التي ملأت طريقهم ، وتبقى صلتهم بالله واضحة مهما ترادفت البأساء والضراء ، فإنهم يعودون إلى الله بعد تلك الرحلة الشاقة ليقول لهم :"يا عبادي لا خوف عليكم اليوم ولا أنتم تحزنون""(٤١).

ثم إن الحياة في الأرض ليست خاصة بالإنسان ، وإنما يشاركه فيه أنواع من الحيوانات وأصنافه من النبات وغيرها ، وكل تلك الأصناف والأنواع لا بد لها من الحصول على ما يناسب بقاءها .

الأمر السادس : أن الاعتماد على قضية الشر في إنكار وجود الله مبني على القفز الحكمي ؛ وذلك أن المعترض استنتج من وجود الشر أن الله غير موجود وأنه ليس خالقا للكون ، ولا يوجد أي ترابط عقلي أو منطقي بين مقدمات الدليل ونتيجته ، فليس هناك تلازم بين وجود الشر وبين عدم وجود الله وخلقه للكون ، فما الذي يمنع أن يكون الله موجودا ومريدا للشر في آن واحد ، فعلى التسليم بمشكلة الشر ، فإن غاية ما تدل عليه هي القدح في صفة من صفات الله ولا يمكن أن تدل على امتناع خلقه للكون .

وقد أشار إلى هذا المعنى أنتوني فلو ، فإنه ذكر أن معضلة الشر كانت أحد أسباب إلحاده ، فلما رجع عن الإلحاد إلى الإيمان بالله قال معلقا :"لا شك أن معضلة الشر والألم – التي كانت وراء اتجاهي إلى الإلحاد- تعتبر مشكلة لها وزنها عند الفلاسفة ، لكني أيقنت أن عدم فهم هذه المشكلة لا ينبغي أن يلغي القناعة بوجود الإله ، بعد أن أثبتت البراهين الفلسفية والعقلية والعلمية ذلك الوجود ، إن وجود الشر والألم في حياة البشر له علاقة بصفات الإله وليس وجود الله أو عدمه"(٤٢).

وهذا الكلام يدل على أمرين مهمين : الأول : أن استدلال الملاحدة على إنكار وجود الله بقضية الشر لا مسوغ له ، وأنه متضمن لمغالطة القفز الحكمي ، التي ينتقل فيها المستدل من المقدمات إلى النتيجة من غير وجود أي مسوغ وتلازم بينها ، والثاني : أنه على التسليم بأن قضية الشر مشكلة على الوجود الإلهي ، فإنها معارضة بأدلة أقوى منها في الدلالة والثبوت ،

---

(٤٠) التفسير الكبير (٢٠٢/١) .

(٤١) قذائف الحق (٢٠١) .

(٤٢) هناك إله – ضمن كتاب رحلة عقل- عمرو شريف (١٠٨)

فهناك أدلة عقلية دلت على مقدمات الضرورة الحسية ، والاكتشافات العلمية المتتالية ، فليس من المقبول في مناهج العلمي الاستدلالي أن تترك الأدلة الأقوى والأظهر والأتقن إلى الأضعف والأخفى .

إن القفز الحكمي الذي كشفنا عنه في استدلال الملاحدة بقضية الشر واعتمادهم على الدليل الأضعف يدل على أن صنيعهم ذلك ليس قائما على الاستدلال العقلي المجرد وإنما هو في حقيقته استدلال عاطفي نفسي ، فالملحد يجد في نفسه تألما من الشر ونفرة من الألم ، فيحول هذه الحالات النفسية إلى دليل يزعم أنه نابع من العقل ويستدل به على إنكار وجود الخالق الذي دلت عليه أدلة عقلية قاهرة ، وما فَعْلُه في الحقيقة إلا مشاعر نفسية وأحاسيس عاطفية .

ومما يدل على أن الاعتراض بوجود الشر ليس مستندا على العقل وإنما على العاطفة النفسية أن المعترضين بها في العادة لا يعتمدون إلا على الشرور الحسية ، ويعرضون تمام الإعراض عن الشرور المعنوية ، التي قد تكون أضرارها أعظم على الحياة الإنسانية من الشرور الحسية ، فلا تراهم يعترضون على الفساد الأخلاقي والكذب والخيانة والبخل والجشع والأنانية وشيوع الجهل والأمية ، فهذه شرور عظيمة لها آثار عميقة على حياة الإنسان .

وفي الإشارة إلى أثر المنطلق النفسي العاطفي في الاعتراض بقضية الشر يقول الأستاذ محمود عباس العقاد بعد دراسة مطولة لمشكلة الشر :"ليس الشر إذن مشكلة كونية ، ولا مشكلة عقلية إذا أدرنا بالمشكلة أنها شيء متناقض عصي على الفهم والإدراك ، ولكنه في حقيقته مشكلة الهوى الإنساني ، الذي يرفض الألم ، ويتمنى أن يكون شعوره بالسرور غالبا على طبائع الأمور"[٤٣].

إن مثل من يعترض على وجود الله بشبهة الشر مثل طفل في العاشرة من عمره حين رأى أباه يفعل أمورا فيها آلام وأضرار عليه أو على بعض إخوانه قام معترضا على أبيه وادعى أن لديه دليلا عقليا على إنكار الأبوة مطلقا ، وحين سأله الناس عن حجته العقلية ، ذكر أن الأب يجب أن يكون متصفا بالرحمة والحنان على أبنائه ، ولكنه رأى أباه يفعل ما يناقض تلك الصفات ، فأخذ من ذلك دليلا عقليا على إنكار فكرة الأبوة من أصلها!!

الأمر الثامن : مما يدل على أن وجود الشر في الكون لا ينافي الوجود الإلهي ولا كماله أن الخير في الكون أكثر من الشر وأوسع منه ، بل هو الأصل في الوجود ، فالأصل في حياة الناس والحيوان والنبات الصحة والاستقامة ، والأصل في الأرض الاستقامة والصلاحية للعيش وبناء الحضارات ، وليس الزلازل والبراكين والأعاصير فالشر مع وجوده إلا أنه طارئ وقليل مغمور في بحار ومحيطات الخير والصلاح المحيطة به من كل الجهات ، يقول ابن القيم في بيان هذا المعنى :" ومن تأمل هذا الوجود علم أن الخير فيه غالب وأن الأمراض وإن كثرت فالصحة أكثر منها واللذات أكثر من الآلام والعافية أعظم من البلاء والغرق والحرق والهدم ونحوها وإن كثرت فالسلامة أكثر ولو لم يوجد هذا القسم الذي خيره غالب لأجل ما يعرض فيه من الشر لفات الخير الغالب وفوات الخير الغالب شر غالب ومثال ذلك النار فإن في وجودها منافع كثيرة وفيها مفاسد لكن إذا قابلنا بين مصالحها ومفاسدها لم تكن لمفاسدها نسبة إلى مصالحها وكذلك المطر والرياح والحر والبرد وبالجملة فعناصر هذا العالم السفلي خيرها ممتزج بشرها ولكن خيرها غالب وأما العالم العلوي فبريء من ذلك"[٤٤].

فمن كانت نفسه نافرة من وجود الشر القليل ، فليعتبر بالخير الغالب عليه ، وليجعل نفسه ناظرة إليه متأملة فيه ، وليس

---

(٤٣) حقائق الإسلام وأباطيل خصومه (٩) .

(٤٤) شفاء العليل (٥٢٢/٢) .

صحيحا ولا مقبولا في قوانين العقل والمنطق أن ينظر الإنسان إلى الشيء الأقل وجودا ، ثم يحكم به على الشيء الأكثر منه وجودا وانتشارا ، ولا يقبل منه أن ينظر إلى الشيء المتعدد الزوايا من زاوية واحدة هي الأضعف والأقل ، ويحكم بناءً عليها على كل الزوايا الأخرى ، وهي الأقوى والأظهر .

الأمر التاسع : أن المعترضين على وجود الله وكماله بوقوع الشر في الكون وقعوا في مغالطة منطقية وانحراف استدلالي ظاهر ؛ وذلك أن العالم مشحون بالأفعال والصنائع الدالة على حكمة الخالق تعالى البالغة ، وعلى رحمته الواسعة وفضله العميم ، ولكنّ المعترضين أعرضوا كل تلك المشاهد والدلائل، وركزوا أنظارهم على بعض المشاهد التي لم تظهر لهم في الحكمة بصورة واضحة ، وطفقوا يشككون في الوجود الإلهي وفي الكمال الرباني من خلالها .

وهذا الصنيع انحراف عن الجادة العلمية وانزلاق في مهاوي الضلال الاستدلالي ، فالمنهج العملي الصحيح يستلزم أن يقاس المجهول على المعلوم ، وأن يحمل المتشابه على المحكم ، فكما أن في الكلام محكم ومتشابه ، والعقلاء يفهمون المتشابه بناءً على المحكم ، ويحلمون عليه ، فكذلك الأفعال الواقعية فيها المحكم وفيها المتشابه ، وطريقة العقلاء تقتضي أن تحمل الأفعال المتشابهة على المحكم ، وتفهم بناءً على مقتضاها ، وفي بيان هذه المنهجية العقلية يقول ابن القيم :" العقلاء قاطبة متفقون على أن الفاعل إذا فعل أفعالا ظهرت فيها حكمته ، ووقعت على أتم الوجوه ، وأوفقها للمصالح المقصودة بها ، ثم إذا رأوا أفعاله قد تكررت كذلك ، ثم جاءهم من أفعاله ما لا يعلمون وجه حكمته فيه ، لم يسعهم غير التسليم لما عرفوا من حكمته ، واستقر في عقولهم منها ، وردوا منها ما جهلوه إلى محكم ما علموه ، هكذا نجد أرباب كل صناعة مع أستاذهم"[٤٥] .

فالمنهج العقلي الصحيح يوجب على من رأى في مشاهد الكون أمورا لم يفهم حكمتها ، ولم تظهر له غايتها = إرجاع ذلك إلى ما يراه من مشاهد الإحكام الأخرى ، التي هي أكثر في العدد ، وأظهر في الدلالة ، ويقر بأن الله تعالى المتصف بالحكمة والعلم لا يفعل شيئا بلا غاية ولا حكمة مرجوة منه ، يقول الزمخشري في بيان هذا المعنى :"قد علمنا أنّ الله حكيم عالم بقبح القبيح ، عالم بغناه عنه ، فقد علمنا أن أفعاله كلها حسنة ، وخلق فاعل القبيح فعله ، فوجب أن يكون حسناً ، وأن يكون له وجه حسن ، وخفاء وجه الحسن علينا لا يقدح في حسنه ، كما لا يقدح في حسن أكثر مخلوقاته جهلنا بداعي الحكمة إلى خلقها"[٤٦] .

ولكنّ المعترضين على وجود الله وكماله بقضية الشر غفلوا عن هذه المنهجية العقلية ، وانتهكوا مقتضياتها ، وانزلقوا إلى متاهات الاستدلال الباطلة الفاسدة .إن مثل من يعترض على الوجود الإلهي والكمال الرباني بقضية الشر مثل رجال من عوام الناس دخلوا مدينة كبيرة ، فرأوا فيها أنواعا من التصاميم المبهرة ، وأشكالا من التراكيب المتقنة ، وصنوفا من الفن المعماري الدقيق ، ولكنهم أثناء تجولهم في المدينة رأوا في بعض أجزائها أشياء لم يعرفوا لها حكمة ، ولم يدركوا لها مغزى ، فأخذ بعضهم يشكك في وجود الباني لهذه المدينة من حيث الأصل ، وبعضهم أخذ يشكك في حكمته وعلمه ومهارته!

ولا يشك عاقل أن صنيع أولئك الرجال العوام منافٍ للعقل والمنطق ، ومناقض للحكمة والبصيرة ، واعتراض المعتمدين على قضية الشر لا يختلف عن حالهم ، بل هو في الحقيقة أشد وأشنع ، لأن انحرافهم متعلق بأفعال الله وصنعه .

الأمر العاشر : فضلا عن كثرة الأخطاء التي وقع فيها المعترضون على وجود الله وكماله بقضية الشر ، وضخامة الأغلاط

---

[٤٥] شفاء العليل (٦٠٦) .

[٤٦] الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل (٥٤٨/٤) .

الاستدلالية والمنهجية التي تلبس بها صنيعهم ، إلا أنهم فوق ذلك كله لم يسلموا من الوقوع في التناقض .

فإن كثيرا من أتباع التيار الإلحادي ينكرون المبادئ الكلية ، والقيم المطلقة ، ويرون كل شيء نسبي، فلا توجد قيمة مطلقة ، ولا يوجد خير مطلق ، ولا شر مطلق ، ولا صفة محمودة بإطلاق ، ولا مذمومة بإطلاق ، وهذا الاعتقاد يبطل عليهم اعتمادهم على قضية الشر ؛ لأن الحكم على الشيء بأنه شر وألم يستوجب وجود الخير المطلق الذي يحكم بناءً عليه ، وعلى مقتضياته بوجود الشر ، فإذا لم يوجد خير مطلق ، وكان كل شيء نسبي ، فإنه لا يمكن الاعتراض على أحد بالشر أبدا ؛ لكونه نقيض الخير .

ولأجل هذا المعنى فقد قلب بعض الفلاسفة المعاصرين ، وهو بيترجون كريفت الدعوى على أتباع التيار الإلحادي ، وجعل اعتقادهم بوجود الشر دليلا على وجود الله ، بحجة أن الملحد حين يحكم على شيء بأنه شر يجب ألا يقع "معناه أن لديه مفهوما عما يجب أن يكون ، وأن هذا المفهوم يقابل شيئا واقعيا ، وهذه حقيقة اسمها الخير الأسمى ، حسنا.. إنها اسم آخر لله ، فإن لم يكن الله موجودا فمن أين جئنا بمعيار الخير الذي يحكم به على الشر بأنه شر"[٤٧].

الطريقة الصحيحة في التعامل مع قضية الشر :

إذا تبين أن المعترضين على وجود الله وكماله بقضية الشر وقعوا في أغلاط عقلية ومنهجية كبيرة وانكشف أن موقفهم من وقوع الشر خطأ ، وانحراف عن الجادة ، فما الموقف الصحيح الذي يجب على الإنسان عموما ، وعلى المسلم خصوصا الالتزام به حتى يسلم من تلك الأغلاط والأخطاء ، ويكون سائرا على الجادة العلمية ؟!

مع أن معالم المنهج الصحيح في التعامل مع قضية الشر قد اتضحت في أثناء نقض موقف التيار المعتمد على شبهة الشر ، إلا أننا سنزيدها هنا إيضاحا وتفصيلا ؛ طلبا لرفع الإشكال ، وبيان الصورة بأكبر قدر ممكن من البيان ، فالأمور التي تنضبط بها الرؤية الصحيحة من قضية الشر ترجع إلى الأصول التالية:

الأصل الأول : أن الله تعالى لا يفعل شيئا في هذا الكون إلا لحكمة وغاية حميدة ، فمن المستبعد عقلا أن يقوم شخص عاقل وحكيم بإنشاء مدينة كبيرة جدا ، فيها أنوع من الإتقان ، وألوان من الفن والجمال والدقة ، فتكون متكاملة الأركان ، مشتملة على كل الأنظمة والقوانين البارعة ، ثم يكون بناؤه لذلك كله مجرد عبث لا داعي له ولا غرض منه ، فإن من يفعل ذلك بدون حكمة ولا غاية حميدة لا يكون من العقلاء ، ولا يعد فعله ممدوحا عند النبهاء ، بل سيكون مذموما عند جميع الفطناء .

فكذلك الحال في خلق الكون بأجمعه – ولله المثل الأعلى والأجل – ، فإنه يستحيل في العقل أن يكون إيجاده سبحانه لهذا الكون العظيم الفسيح المبهر ، المشتمل على الأنظمة البديعة ، والقوانين الدقيقة، والإتقان الباهر ، والإحكام الرائع بغير حكمة ولا غاية ولا قصد ، فوقوع هذا الأمر لا يليق بالكمال الإلهي والجلال الرباني .

إن كمال الرب تعالى وجلاله وحكمته وعدله ورحمته وقدرته وإحسانه وحمده ومجده وحقائق أسمائه الحسنى تمنع كون أفعاله صادرة منه لا لحكمة ولا لغاية مطلوبة ، وجميع أسمائه الحسنى تنفي ذلك وتشهد ببطلانه[٤٨].

---

(٤٧) القضية الخالق ، لي ستروبل (٤١) .

(٤٨) انظر : شفاء العليل ، ابن القيم (٥٧١/٢) .

الأصل الثاني : إذا اعتقد الإنسان بأن الله لا يفعل شيئا إلا لحكمة وغاية ومقصد ، فإنه يجب عليه أن يعتقد أنه لا يمكن للبشر أن يحيطوا بكمال الله في علمه وحكمته ، ويستحيل عليهم أن يعلموا بكل مقاصد الله في خلق الكون وأحداثه ، وقد أثبتنا صدق ذلك بأدلة متعددة في أول الفصل بما يغني عن إعادته هنا[٤٩] .

ومع أن قدرة البشر لا يمكن أن تحيط بتفاصيل العلم الإلهي فإنه ليس من الحكمة أن يُطلع الله تعالى الناس على جميع غايته ، فإن ذلك منافٍ لكمال الملك والقهر والجلال والجبروت ، التي هي صفات ضرورية من صفات الله تعالى ، فكماله يأبى إطلاع خلقه على جميع حكمته ، وحكمته تمنع إطلاع خلقه على جميع حكمته ، بل الواحد منا لو أطلع غيره على جميع شأنه وأمره عد سفيها جاهلا ، وشأن الرب أعظم من أن يطلع كل واحد من خلقه على تفاصيل حكمته[٥٠].

الأصل الثالث : مع أن الإنسان يجب عليه أن يعتقد بأنه لا يستطيع الإحاطة بحكم الله وغاياتها من الشرور الواقع في الكون إلا أن الشرور نوعان ، نوع يمكن للبشر معرفة الحكمة منه ، ونوع لا يمكن للبشر معرفة الحكمة منه.

فالله عز وجل قد أظهر بعض حكمه في خلقه وأخفى بعضها ، والواجب على العاقل أن يستدل بما أظهر الله على ما أخفى ، فالحِكم الظاهرة من خلق الله كافية في تأسيس اليقين بأن الله تعالى لا يفعل في الكون إلا ما هو خير وصلاح .

الأصل الرابع : أن الكمال الإلهي يستوجب تعدد أصناف الموجودات واختلاف طبائعها ، فاتصافه بالقدرة يستوجب وجود الخلق ، ووجود المتضادات في الكون ، واتصافه بالإحسان يستوجب وجود العطاء ، واتصافه بالجلال يستوجب ظهور معاني الجلال والملك ، واتصافه بالعفو يستوجب وجود المخطي والمذنب ، واتصافه بالعدل يستوجب وجود الظالمين والمظلومين وكذلك الحال في كل معاني الكمال الإلهي .

وبناء عليه ، فإن وجود الشر الإضافي النسبي في الموجودات أمر ضروري ، وحَدَث لازم في الوجود ؛ لأنه بوقوع جنسه تنجلي عدد من الكمالات الإلهية ، كالقدرة على حق المتضادات ، وانجلاء معاني الملك والجلال والجبروت ، وغيرها[٥١].

الأصل الخامس : أن التكليف الإلهي بالشرائع التعبدية لا يقوم إلا على حرية الاختيار والإرادة ، ولو جعل الله الناس كلهم مجبرين على أعمالهم لما صح في العقل أن يكلف العباد بالطاعات ، بل لما صح أن يكلف أحدًا بأي فعل في حياته .

وضرورة اتصاف الإنسان بحرية الإرادة والاختيار تستلزم أن وجود الصواب والخطأ ، والقدرة على فعل الخير وفعل الشر ، فالإنسان يملك إرادة وقدرة على فعل الخير والحسن ، وعلى فعل الشر والقبيح ، وهذا يقتضي ضرورة صدور الشر من الإنسان ، وحدوثه منه في الواقع ، وبذلك يحصل التفاضل بين الناس ، ويتحقق التمايز بين الأشرار والأخيار.

فلو لم يعط الله الناس حرية الإرادة الملازمة لوقوع الشر ، والمقتضية له لما تحققت المصالح المتعلقة بحياة الإنسان جملة ، فوجود الشر الصادر من الإنسان إذن ضرورة واقعية لا بد منها .

الاعتراض الرابع : إشكالية التعارض بين التقدير السابق وبين التكليف بالأعمال الدينية .

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أنه إذا كان الله قدر كل شيء قبل خلق السموات والأرض وكتبه في اللوح المحفوظ ، فهذا

---

(٤٩) انظر : ص ٦١٥ من البحث .

(٥٠) انظر : شفاء العليل ، ابن القيم (٢/٦٠٥) .

(٥١) انظر : شرح العقيدة الطحاوية ، ابن أبي العز (١/٣٢٩-٣٣٠) .

يعني أن كل شيء سيقع كما قدره الله وكتبه ، فكيف يصح مع ذلك أن يكلف الله الإنسان بالعبادات ويحاسبه عليه ثوابا وعقابا؟!

وهذا الاعتراض يطرح عادة في صورتين :

الصورة الأولى : في مقام الاعتراض على العلم الإلهي ، وذلك أنه إذا كان الله يعلم كل شيء ويعلم ماذا سيفعل الإنسان في كل حياته قبل أن يخلقه ، فيكف يصح في العقل أن يكلفه بالعبادة ويحاسبه على أفعاله؟! فإنا إذا قلنا : إن العبد لا يمكنه أن يخالف ما علمه الله عنه ، فهو في الحقيقة مجبور على أفعاله ، وسيكون عقاب الله له منافيا للعدل والرحمة ، وإن قلنا : إن العبد بما يتصف به من إرادة واختيار يمكنه أن يفعل خلاف ما علمه الله ، فهذا يستلزم نسبة الجهل إلى الله ، ففي كلا الحالين لا يخلو الأمر من نسبة النقص إلى الخالق .

وكذلك إذا كان الله يعلم المؤمن من الكافر ، ويميز بينهما بعلمه السابق ، فما فائدة التكليف حينئذ؟!

الصورة الثانية : في مقام الاعتراض على المشيئة الإلهية ، وذلك أنه إذا كان الله شاء كل شيء ولا يخرج شيء في الوجود عن مشيئته السابقة ، فكيف يصح في العقل أن يكلف الله الإنسان بالعبادة ويحاسبه على أفعاله؟! فإن قلنا : إن العبد لا يمكنه أن يخالف ما اقتضته مشيئة الله ، فهو في الحقيقة مجبور على أفعاله ، وسيكون عقاب الله له منافيا للعدل ، وإن قلنا : إن العبد بما يتصف به من إرادة واختيار يمكنه أن يفعل خلاف ما اقتضته مشيئة الله ، فهو يسلتزم نسبة العجز إلى الله ، ففي كلا الحالين لا يخلو الأمر من نسبة النقص إلى الله .

وكذلك إذا كان الله شاء كل الأفعال التي تصدر من العباد : أفعال المؤمنين وأفعال الكافرين ، فما فائدة التكليف إذن ؟!

وفي ابتداء الناقش لهذا الاعتراض لا بد من التنبيه على أن هذه القضية ليست جديدة على أهل الأديان وخصوصا دين الإسلام ، وليست من ابتكارات الناقدين للأديان في عصرنا ، فالبحث في العلاقة بين تقدير الله السابق وشرع الله المنزل من أكثر القضايا التي دار حولها الجدل والحوار والخلاف بين علماء المسلمين ، وهي أظهر الأبواب التي أوسعوا في البحث والتأمل والنظر ، وقدموا فيها أفكارًا متنوعة ومختلفة .

ثم إن البحث في هذه القضية متأخر عن البحث في قضية وجود الله ، وقائم على الإقرار بخلق الله للكون وربوبيته لها ، فإيمان المؤمنين بالتقدير السابق وعظمته مبنى على إيماهم بوجود الله وخلقه للكون، والإقرار بعظمته وجلاله وجبروته وكماله ، ولابد من استحضار هذا المعنى في النظر في هذه القضية وتفصيلاته ، فهو من أقوى ما يساعد على فهم غوامضها ، وتجلية شدائدها .

وإذا كان الإنسان عاجزا عن الإحاطة بكمال الله وجلاله وعظمته ، فإنه سيكون عاجزا لا محالة عن الإحاطة بأسرار التقدير السابق ؛ لأن التقدير من أخص خصائص الربوبية والجلال والكمال ، فمن يتطلب معرفة جميع أسرار التقدير السابق فهو في الحقيقة يتطلب معرفة حقيقة الكمال الإلهي والجلال الرباني ، وهذا أمر يتعذر على العقول البشرية البلوغ إليه ، ولأجل هذا أرشد النبي صلى الله عليه وسلم إلى التعامل الصحيح مع قضية التقدير الإلهي ، فقال :"إذا ذكر القدر فأمسكوا"[٥٢]، والأمر بالإمساك عن الخوض في القدر هو نهي عن الدخول في أسرار القدر وحِكمه ؛ لكون الإنسان لا بد أن يكون عاجزا

([٥٢]) أخرجه : اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة ، رقم (٢٣٥١) ، والبيهقي في القضاء والقدر ، رقم (٤٤٤) .

عن إدراك كنه ذلك ، فالتقدير مرتبط بالكمال الإلهي وبمعاني الربوبية ، وعقل الإنسان وقدرته قاصران عن إدراك ذلك ، وهذه حقيقة وجودية ظاهرة الجلاء .

ولكنّ المعترضين على الأديان يتغافلون عن تلك الحقيقة الترابطية بين التقدير والعظمة الإلهية ، فيتعاملون مع الله كما لو أنه ملك من ملوك الدنيا ، ويغفلون عن كمالاته وعظمته وجلاله ، وينتقدون المؤمنين على هذا الأساس ، وبعض أتباع الأديان ينساق معهم في هذا التغافل ، فيقع في بحث هذه القضية كثيرا من الغلط والانحراف عن الجادة البحثية .

فأول أمر لا بد من تنبيه المعترض إليه وإيقافه عليه أن المؤمنين حين آمنوا بتقدير الله السابق ، ووجوب الخضوع له لم يكن ذلك منهم مجرد عاطفة نفسية ، ولا مجرد اختيار مذهبي فقط ، وإنما هو اعتقاد مبني على أصول عقلية ووجودية جليلة ، ترجع كلها إلى ثبوت الكمال العظيم لله تعالى ، الذي لا يمكن للبشر الإحاطة به .

وأول خطوة منهجية واجبة في النقاش حول قضية التقدير السابق أن ينبه المعترض على أنه لا يعترض على أفعال ملك من ملوك الدنيا ، وإنما يعترض على خالق السموات والأرض ، المتصف بالكمال العظيم ، والجلال الكبير ، الذي يعجز البشر عن الإحاطة به ، فلا بد أن يقر بهذه الحقيقة ويستحضرها في النقاش ، وإن لم يؤمن به .

فمع استحضار المعاني السابقة في العلاقة بين التقدير السابق وتكليف الله للناس بالعبادات يتجلى الجواب عن ذلك الاعتراض بالأصول التالية :

الأصل الأول : أن الله عز وجل لا بد أن يكون عالما بكل شيء في هذا الوجود ، ومقدرًا له ومدبرًا ، فهذا الأمر من المقتضيات الضرورية لاتصافه بصفة الخلق التي لا يمكن الانفصال عنها ، فلا يمكن أن يوجد شيء في الكون خارج عن علمه وقدرته وإرادته ؛ فالله تعالى هو المصدر الأول لكل حديث يجري في الكون ، وهو أساسه ، فلا بد أن يكون عالما به ، قادرا عليه . وأفعال العباد وما يصدر منهم من أعمال لا تخرج عن هذه الكلية ، لكون الإنسان جزء من الكون، وأفعاله حدث من أحداثه ، فلا بد أن يكون الله عالما بها ، وقادرا عليها ، ومريدا لها .

ومن المستحيل أبدا أن يكون الله خالقا لأصل الكون ومادته وأحداثه ، وعالما بها ، ثم لا يكون خالقا لأفعال العباد ولا يكون عالما بها ، فما ثبت للأصل ثبت للفرع ، وما ثبت للجزء ثبت لكل الأجزاء المشابهة له .

الأصل الثاني : أن علم الله ومشيئته غيب محض بالنسبة للإنسان ، فلا يمكن للإنسان ألبتة أن يعرف علم الله وقدرته ، وما شاءه في خلقه ، وأراده في الكون قبل وجود الأحداث .

وإذا كان علم الله وتقديره غيب محض ، فإنه لا يصح في العقل أن يحدد الإنسان شيئا منه ألبتة ؛ لأن ذلك من العبث والسفسطة التي لا تقوم على قاعدة سليمة ولا أساس مستقيم .

ومقتضى ذلك أنه لا يصح للإنسان أن يشتغل بمعرفة علم الله وتقديره السابق ، ولا أن ينهك نفسه في البحث عما أخفاه الله من علمه ، وقد أرشد النبي صلى الله عليه وسلم الناس إلى هذا الأصل العظيم ، فعن عبد الرحمن السلمي عن علي – رضي الله عنه – قال : كنا مع النبي – صلى الله عليه وسلم – في بقيع الغرقد في جنازة فقال :"ما منكم من أحد إلا وقد كتب مقعده من الجنة ، ومقعده من النار" ، فقالوا : يا رسول الله أفلا نتكل؟! فقال :" اعملوا فكل ميسر"[٥٣]، وهذا القول من النبي صلى الله عليه وسلم إرشاد إلى الطريق الصحيح في التعامل مع التقدير السابق ، ويتحصل في أنه لا ينبغي للإنسان أن

([٥٣]) أخرجه البخاري ، رقم (٤٩٤٥) .

يُشغل نفسه بما قدره الله عليه في العلم السابق ؛ لكون ذلك أمر غيبي محض ،وسر بعيد الأغوار ، لا يمكنه إدراكه ، ولا الوصول إليه ، فليس من العقل أن يشغل الإنسان نفسه ، ويجهدها في البحث عما كتبه الله له أو لغيره ، فإنه لن يستطيع الوصول إلى ذلك أبدا ، وعليه أن يشتغل بما يدرك ويتيقن بقدرته عليه ، واختياره له .

وقد قال علي رضي الله عنه :"القدر سر الله فلا نكشفه" ويعني بذلك : فلا تحاول كشفه ومعرفته، فهو ليس مما يقدر عليه أحد ، ويسمي الطحاوي ذلك بالعلم المفقود ، الذي طواه الله عن كل الخلق ، فلا يعلمه ملك مقرب ، ولا نبي مرسل[٥٤] .

الأصل الثالث : أن الله ربط كل شيء في الوجود بأسباب خاصة به لا يتحصل إلا بها ، فجرت سنة الله تعالى الكونية على الترابط السببي بين أحداث الكون ، ولا يستثنى من هذه السنة شيء ألبتة ، فكما أن أحداث الدنيا الطبيعية ، خيرها وشرها ، لا تحصل إلا بأسباب معلومة محددة ، فكذلك أحداث الآخرة ، خيرها وشرها ، لا تحصل إلا بأسباب معلومة محددة.

ومع أن كل أحداث الدنيا مقدرة مكتوبة ، فإن الله ربطها بأسبابها ، وعلق حدوثها بتحقق تلك الأسباب ، فكذلك الشأن في أحداث الآخرة ، فمع كونها مقدرة مكتوبة ، فهي مربوطة بأسبابها[٥٥] .

فقاعدة الأسباب إذن ، شاملة لكل الأحداث الدنيوية والأخروية ، ولا فرق بينها ، وفائدة هذا الأصل في قضيتنا أن الخير والشر في الآخرة لا بد له من أسباب توجبها ، ولا بد أن تكون تلك الأسباب راجعة إلى الإنسان حتى يمكن أن يتعلق به الثواب والعقاب .

الأصل الرابع : كما أن الله تعالى علم تفاصيل كل شيء في الوجود وقدره وشاءه ، فإنه أعطى الإنسان الإرادة والاختيار ، فخلقه خلقة مختلفة عن سائر المخلوقات ، بحيث إن كل إنسان يملك إرادة يستطيع بها الترجيح بين الخيارات المختلفة ، وقدرة يستطيع بها التأثير في الأحداث ، وتحقيق الخيار الذي ترجحه إرادته .

وتحقق حرية الإرادة والاختيار في الإنسان في تحديد أفعاله أمر فطري ضروري ، يجده كل إنسان في داخل نفسه ، فالأسوياء من العقلاء يفرقون بين الأفعال التي يفعلها المرء بإرادته واختياره ، كالأكل والشرب والبيع والشراء والنكاح ، وغيرها ، وبين الأفعال التي تقع منه من غير اختيار ولا إرادة ، كالسقوط من السطح والارتعاش من البرد والحمى ، فيمدحونه ويذمونه على النوع الأول ، ويرتبون عليه جميع الآثار القانونية ، ولا يفعلون ذلك في النوع الثاني ، ولو كان العقلاء يساوون بين النوعين لبطلت جميع الأحكام القانونية وفسدت جميع التعاملات الإنسانية .

والأفعال العبادية في الإسلام لا تختلف في طبيعتها عن الأفعال العادية ؛ لأن كلا منها فعل صادر من الإنسان ، وهو جزء من أجزاء الكون ، فإذا ثبت أن الإنسان له حرية واختيار في أفعاله العادية المتاحة له ، ولا يجد في ذلك شكا أو ترددا ، فكذلك الحال في أفعاله العبادية ؛ لكونها متفقة مع تلك الأفعال في طبيعتها وماهيتها .

والنصوص الشرعية في الإسلام جاءت على هذا الأساس ، فتعاملت مع الأفعال الإنسانية على أنها أمور حادثة باختيار الإنسان وإرادته ، وأنها كسب له وعمل من أعماله ، كما قال تعالى : {مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاء فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ}[فُصِّلَت:٤٦] ، وقال تعالى : {لِمَن شَاء مِنكُمْ أَن يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ}[المدَّثر:٣٧]، وقال تعالى : { مِنكُم مَّن يُرِيدُ الدُّنْيَا وَمِنكُم مَّن يُرِيدُ الآخِرَةَ }[آل عمران:١٥٢].

---

(٥٤) انظر في كلام الطحاوي وأثر علي ابن أبي طالب : شرح الطحاوية ، ابن أبي العز (٢٧٧) .

(٥٥) انظر : شفاء العليل ، ابن القيم (١٢٠/١) .

ولكن التقرير السابق يُشكل عليه نصوص كثيرة في القرآن والسنة ، تدل في ظاهرها على أن مشيئة الله هي المؤثرة في الوجود ، وأن الإنسان لا يمكنه الخروج عنها أبدا ، وتدل على أن الله هو الذي شاء الكفر والضلال والانحراف ، وغيرها من الأوصاف ، مثل قوله تعالى : {وَمَا تَشَاؤُونَ إِلاَّ أَن يَشَاء اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا}[الإنسان:٣٠]، وقوله تعالى : {فَرِيقًا هَدَى وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلاَلَةُ }[الأعراف:٣٠]، وقوله تعالى : {مَن يَهْدِ اللهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِي وَمَن يُضْلِلْ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُون}[الأعراف:١٧٨]، وغيرها من الآيات الكثيرة في هذا المعنى .

والجواب على هذا الإشكال يتطلب تفصيلا وتفريعا مطولا ، ولكن يمكن أن يقال اختصارا : إنه كما أخبر الله بأن الانحراف والضلال كان بمشيئته ، فإنه أخبر أن إضلاله لمن ضل وانحرف إنما كان عقوبة له على أفعاله الصادرة منه باختياره وإرادته ، كما قال تعالى : {فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَاقَهُمْ وَكُفْرِهِم بَآيَاتِ اللهِ وَقَتْلِهِمُ الأَنْبِيَاء بِغَيْرِ حَقًّ وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ طَبَعَ اللهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلاَ يُؤْمِنُونَ إِلاَّ قَلِيلا}[النساء:١٥٥] وقال تعالى : {وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُواْ بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُون}[الأنعام:١١٠] ، وقال تعالى : {فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَاللَّهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِين}[الصف:٥] ، وقال تعالى : {فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللهُ مَرَضاً وَلَهُم عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُون}[البقرة:١٠] ، وغيرها من الآيات التي في هذا المعنى ، "والقرآن من أوله إلى آخره إنما يدل على أن الطبع والختم والغشاوة لم يفعلها الرب سبحانه بعبده من أول وهلة ، حين أمره بالإيمان ، أو بينه له ، وإنما فعله بعد تكرار الدعوة منه سبحانه ، والتأكيد في البيان والإرشاد ، وتكرار الإعراض منهم والمبالغة في الكفر والعناد ، فحينئذ يطبع على قلوبهم ويختم عليها ، فلا تقبل الهدى بعد ذلك ، والإعراض والكفر الأول لم يكن مع ختم وطبع ، بل كان اختيارا ، فلما تكرر منهم صار طبيعة وسجية"[٥٦] .

الأصل الخامس : إذا ثبت أن الإنسان يملك إرادة وقدرة يحدد فيها أفعاله الاختيارية ، وثبت أن العبادات الدينية لا تخرج في طبيعتها عن طبيعة الأفعال العادية ، فإن الثابت بالقطع أيضا أن الإنسان لا يحاسب إلا على أفعاله الواقعة باختياره وإرادته ، وأما الأفعال التي وقعت منه من غير قصد ،كالأفعال الواقعة منه بالجهل والنسيان والخطأ ، أو الأوصاف التي خلقها الله فيه مما لا يتعلق باختياره ، كالطول والقصر واللون والقوة والضعف والصحة والمرض والعقل والجنون وغيرها ، وكذلك الأفعال التي يقهره عليها الناس، فإن العبد لا يحاسب عليها، ولا يعاقب على تركها أو فعلها.

الأصل السادس : ومع كل الأصول السابقة ، فإن الله تعالى لم يترك الناس سدى من غير ببيان ولا هدى ، وإنما أبان لهم الحق ، وأنار لهم الطريق ، وأوضح لهم المحجة ، فأرسل الرسل ، وأنزل الكتب ، وأقام الأدلة ، ليرشد الناس إلى سبيل الهداية ، ويميزها عن سبيل الغواية .

فالهداية الإلهية العامة ، التي بمعنى البيان والدلالة والإرشاد ، ثابتة مستقرة لكل العالمين ، كما قال تعالى : {وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلاَ الإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَنْ نَّشَاء مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيم} ، وقول تعالى : {رُّسُلاً مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللهُ عَزِيزًا حَكِيمًا}[النساء:١٦٥] ، وغيرها من الآيات . وكل من لم تبلغه الهداية العامة ، ولم يصل إليه البيان الإلهي ، فإنه لا يعذب ولا يعد مكلفا بالأديان، كما قال تعالى : {وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولا}[الإسراء:١٥].

([٥٦]) شفاء العليل ، ابن القيم (٢٩٠/١) ، وانظر في مناقشة هذا الإشكال : المرجع ذاته (١٣٨/١ ، ٢٨٩) ، وتنزيه القرآن عن المطاعن ، منقذ السقار (١٢٢-١٢٥) .

وفهم هذه الأصول الستة ، وعمق إدراكها ، واستحضارها عن النظر في باب التقدير السابق تكشف عن قدر كبير من الغموض والإشكال في هذا الباب ، فهي تدل على أنه لا تعارض بين تقدير الله السابق وبين تكليف الله الإنسان بالعبادات ، فالله عز وجل لا يحاسب العباد على ما علمه في تقديره السابق ، ولا على ما كتبه في اللوح المحفوظ ، وإنما يحاسبهم على ما صدر منهم من أفعال بإرادتهم واختيارهم ، والعبد لا يمكنه أن يحتج بالتقدير السابق لأنه بالنسبة له غيب محض لا يمكنه الوصول إليه ، ولا العلم به ، فكيف ينسب إلى القدر السابق أمرا وهو لا يعلم عنه شيئا ؟!!

والعبد في الوقت نفسه يشعر شعورا ضروريا حقيقيا بأن له إرادة واختيارًا ، ولا يشك في ذلك ولا يتردد ، فدار حال الإنسان بين أمرين : بين أمر يجهله تمام الجهل ، وهو تحديد ما في التقدير السابق وبين أمر يعلمه علما ضروريا ، وهو أن له إرادة وحرية يستطيع بها تحديد مساره العملي ، فليس من العقل في شيء أن يعرض الإنسان عما يشعر به ويعلمه علما ضروريا ، ويتعلق بأمر لا يعلم عنه شيئا ، ولا يمكن العلم به ألبتة ، ويدعي أنه معارض لما يشعر به .

وإنما العقل يوجب عليه أن يعمل بما في يديه ، وبما يعلم به علما ضروريا ، ولا ينصرف عن ذلك بالاشتغال بأمر غائب عنه لا يمكنه أن يعرف عنه شيئا .

إن مثل من يعرض عن العمل بالأعمال التعبدية بناء على تقدير الله السابق ، كمثل رجل علم أن ملكا من الملوك خبأ له أمرا يتعلق بمستقبله المعيشي ، وكانت بين يديه مزرعة وأرض خصبة واسعة يمكنه استثمارها في تكثير أمواله وأملاكه ، ولكنه ترك ذلك كله تعلقا بما علمه من تخبئة الملك له ، وهو لا يدري عن ماهية ما خبأه الملك له هل هو خير له أم شر ، وبقي عمره كله منتظرا ذلك الأمر الغيبي ، حتى فني وفنيت أرضه ومزرعته وفسدت ! ولا شك أن صنيع مثل هذا الرجل سيكون معيبا عند كل العقلاء الأسوياء . وهذا المثال ليس مطابقا للعلاقة بين تقدير الله السابق وبين حال العبد ، ولكنه صورة تقرب المعنى وتظهر قدرا من قبح من يتعلق بالقدر الغائب عنه ويترك ما في يديه من القدرة على العمل والمثابرة والحرص .

فإذا عجز الإنسان عن تصور ذلك وإدراكه ، وقصر عقله عن فهمه ومعرفة استقامته ، فإنه يجب عليه التسليم والخضوع للكمال الإلهي والعظمة الربانية ، فإن هذه القضية ليست القضية الوحيدة التي عجز الناس عن فهمها في الوجود ، فهناك قضايا كثيرة أخرى يعدها كثير من الناس من الألغاز التي لا يمكن العلم بها ، فكما أنهم يسلمون بها ، فإنه يلزمهم التسليم بما هو مثلها في العلاقة بين التقدير الإلهي والتكليف بالعبادات .

وقد سبق التنبيه في مناقشة قضية وجود الشر في الكون على أصل منهجي مهم يوجب على الإنسان التسليم لله في هذه القضية وغيرها ، وهو أن الكون مشحون بالمشاهد الدالة على عظمة الله وحكمته ورحمته وجلاله ، فإذا وجد الإنسان في بعض الأمور ما يصعب فهمه على عقله ، ولم يستطع البلوغ إلى إدراك حسنه واتساقه مع الحكمة والعدل ، فإنه لا يحق له في العقل أن يتنكر للعدل الإلهي ولا يبادر إلى القدر في الكمال الرباني ، وإنما يجب أن يحمل المتشابه على المحكم ، ويقيس الأمر الغامض على الأمر الواضح الجلي ، ويعتبر المجهول بالمعلوم البين ، فإن لم يفعل ذلك ، فقد خالف مناهج العقلاء في النظر والاستدلال والبناء للآراء والمواقف .

الاعتراض الخامس : كيف يخلق الله الكافر وهو يعلم أنه سيدخل النار؟!!

يطرح هذا الاعتراض بصياغات مختلفة ، ولكنه حقيقته ترجع إلى أنه إذا كان الله عالما بكل شيء قبل حدوثه ، فإنه خلق

للكافر مع علمه بدخوله النار يستلزم نسبة النقص والعيب إليه ؛ لأن خلقه لمن يعلم قبل وجوده بأنه سيدخل النار منافٍ للرحمة الكلية ، فلو كان الله كلي الرحمة ؛ لامتنع عن خلق من سيعلم أنه داخل النار بعد موته .

فنحن في مثل هذه الحالة إما أن نقول : إن الله غير عالم بحال الكافر قبل وجوده ، وهذا نقص في العلم وإما أن نقول : إنه كان عالما به قبل وجوده ، وهذا نقص في الرحمة ، ففي كلا الحالين لا بد من نسبة النقص والعيب إلى الله .

وفضلا عن ذلك ، فإن خلق الله للكافر منافيا للعدل أيضا ، لكون الله سيعذب إنسانا لا يمكنه أن يخرج عما قدره الله وعلمه قبل وجوده ، وليس له قدرة ولا إرادة يستطيع بها تغيير علم الله السابق(٥٧) .

وهذا الاعتراض من أكثر الاعتراضات التي يرددها الناقدون للأديان من الربوبيين والملاحدة ، ومن أشهر ما يوردنه على مناظريهم من المسلمين وغيرهم ، والمعتمدون عليه جمعوا بين خطئين كبيرين : الأول : سوء الفهم لطبيعة الكمال الإلهي كما يعتقده المسلمون ، والثاني : أنهم حددوا لأنفسهم ضوابط معينة للكمال في صفة الرحمة والعدل ، ثم طفقوا يحاكمون أفعال الله إليها ، فحين وجدوها غير متفقة معها ، انتهى بهم الأمر إلى القدح في وجود الله وكماله .

والجواب المنضبط على هذا الاعتراض لا بد فيه من الكشف عن أن خلق الله للكافر لا ينافي الكمال في الرحمة ولا الكمال في العدل ولا الحكمة ، وإنما هو مستق مع تلك المعاني اتساقا تاما ومستقيم مع مقتضياتها استقامة كاملة ، ولا بد لنا من إثبات صحة هذه الدعوى ، وإقامة براهينها ، وتجلية تفاصيلها ، لأن ذلك سيؤدي بالضرورة إلى نسف ذلك الاعتراض من جذوره ، وتهشم بنيانه على قواعده .

١ – أما بيان عدم مناقضة ذلك للكمال في الرحمة الإلهية ، فإن الرحمة صفة من صفات الأفعال ، كالعفو والكرم والمغفرة وغيرها ، وصفات الأفعال لا تكون كمالا إلا إذا كانت مقرونة بالحكمة التي تعني وضع كل شيء في موضعه الصحيح ، وبالعدل الذي يعني إعطاء كل ذي حق حقه وما يستحقه .

والنظر في صفات الأفعال الإلهية لا بد فيه من اعتبار اقترانها بهذين المعنيين ، فالعفو لا يكون كمالا إذا كان مستقا مع الحكمة والعدل ؛ ولأجل هذا فالعفو عن المعاند والمتكبر والتساهل والمستخف في حقوق الآخرين ليس كمالا ، ولا يكون كمالا إلا إذا نزل في محله المناسب له ، كالعفو عن المخطئ والنادم والجاهل والناسي ، ونحو ذلك ، فإذا لم يعفُ الله عن أحد لكونه لا يستحق العفو ، فذلك ليس نقصا ، بل هو الكمال بعينه .

وكذلك الكرم لا يكون صفة كمال في كل الأحوال ، فإن التكرم على المعاند ، أو على من يعلم بأنه سيتمادى في ظلمه وغيه وضلاله ليس كمالا ، ولا يكون كمالا إلا إذا نزل في محله المناسب كله ، فإذا لم يتكرم الله على أحد لكونه لا يستحق إنزال الكرم فيه ، فذلك ليس نقصا بل هو الكمال بعينه .

وكذلك الحال في صفة الرحمة ، فإنها من صفات الأفعال ، فهي محكومة إذن بالحكمة والعدل ، فلا تكون صفة كمال في كل الأحوال ، فإن رحمة المتكبر الذي ظلم الناس وقهر الآخرين وتمادى في الطغيان والعفو عنه منافٍ للعدل والحكمة ، ولا تكون صفة الرحمة كمالا إلا إذا أنزلت في المحل المناسب لها، كرحمة النادم والناسي والجاهل، ونحو ذلك.

ولكن المعترضين على خلق الله للكافر أعرضوا عن هذه الحقيقة ، وتعاملوا مع صفة الرحمة بقطعها عن علاقتها بالحكمة والعدل ، فاعتقدوا أن كمال رحمة الله يقتضي أن تكون شاملة لكل أحد بلا استثناء ، ومن غير تفريق بين الناس ، وبين من

---

(٥٧) انظر : مجلة أنا أفكر (٣/٤٤) .

يستحق أن يرحم وبين من لا يستحق ، فحين وجدوا أن الله لم يرحم الكافر بإدخاله النار ، توهموا أن ذلك مخالفا لكمال الرحمة.

والحقيقة أن الأمر ليس كذلك ؛ لأن صفة الرحمة لا تكون كمالا إلا إذا أنزلت في محلها المناسب لها ، فكان الواجب عليهم أن يثبتوا أن الكافر مستحق للرحمة ، ثم يعترضوا على عدم رحمة الله له ، ولكنهم لم يفعلوا ذلك وقفزوا مباشرة إلى النظر في بناء تصور محدد لكمال الرحمة ثم طفقوا يحاكمون أفعال الله إليها .

٢- **أما بيان عدم مناقضة خلق الله للكفار لصفة العدل** ، فهذه راجعة إلى العلاقة بين التقدير السابق وبين أفعال العباد ، وقد سبق في مناقشة الاعتراض السابق الجواب المفصل على ذلك ، وحاصله: أن الله تعالى أخفى علمه السابق عن كل الناس ، فلا يمكن لأحد أن يعلم ما قدره الله وما شاءه ، ثم هو سبحانه في الوقت نفسه خلق الإنسان خلقة يستطيع معها أن يختار أفعاله ويحدد سلوكه بإرادته وقدرته ، فكل إنسان يملك قوة يستطيع بها أن يؤثر في أفعاله وسلوكه ، وعلمه بذلك ضروري فطري لا شك فيه ، فاختيار الكافر لأفعاله إذن ليس خارجا عن تلك الحقيقة ، فهو يملك قدرة وإرادة مثل غيره من المؤمنين ، والله تعالى لم يفرق بين المؤمن والكافر في إعطاء كل منهما أدوات الفعل والاختيار ، فخلق الله الكافر كخلقه للمؤمن ، سواء بسواء ، فقد خلق الله كلا منهما وهو يملك قدرة وإرادة يستطيع بها أن يؤثر في أفعاله ويحدد تصرفاته ، وأخفى علمه عن كل منهما ، وأمر كلا منهما بالطاعة ونهاه عن المعصية ، وساوى بينهما في البيان والإرشاد ، ولكن الكافر اختار بما يجده في نفسه من إرادة وقدرة الكفر بالله تعالى والمؤمن اختيار بما يجده في نفسه من إرادة وقدرة الإيمان بالله .

فمن الأسباب المؤثرة في افتراق حال الكافر عن حال المؤمن ما يرجع إلى اختلاف اختيار كل واحد منهما ، وليس إلى علم الله فقط ، فعلم الله سابق لا سائق ، ثم إن كل واحد منهما في حال فعله لا يدري عن علم الله شيئا ، وإنما كانا يفعلان الفعل بناءً على ما يجده كل واحد منهما في نفسه من الإرادة والقصد .

إن حال المؤمن والكافر مع قدر الله السابق يشبه حال رجلين أرسلهما أبوهما إلى مدينة بعيدة ، وذكر لهما الطريق السالم من الآفات والطرق المهلكة ، وترك لهما حرية الاختيار ، فاختار أحدهما الطريق السالمة فوصل ونجى ، واختار الآخر الطريق المهلكة ، فهلك وخسر ، فلا يقول أحد من العقلاء : إن الأب كان ظالما لأحدهما .

ويشبه كذلك حال رجل كريم قدم الطعام إلى رجلين جائعين ، وترك لهما حرية الاختيار ، فأقدم أحدهما على الطعام وأكل منه ، فنجى من الموت ، وأعرض الآخر عنه وبقي على جوعه ، حتى أدركه الموت ، ولا يقول أحد من العقلاء : إن ذلك الرجل كان ظالما لأحدهما .

ويزيد من وضوح هذه القضية أن الله تعالى لم يخلق الكافر كافرا منذ أول ولادته ، و إنما خلقه على الفطرة التي تقتضي في حال استقامته وسلامته من المفسدات الإقرار بالخالق ، والإيمان بوجوده وكماله والخضوع له ، وهو لا يختلف في ذلك عن المؤمن ، ولكن الكافر انحرف عن الفطرة ، واختار سبيل الكفر بالله ، وبلغه الله البيان والإرشاد الدلالي على ضرورة الإيمان به ، ولكنه أعرض عن ذلك كله ، فالكافر في حقيقته متساوٍ مع المؤمن في الخلق على الفطرة ، وفي خلق أدوات الاختيار والقدرة والتأثير ، وفي حصول البيان والإرشاد الدليلي لكل منهما ، وكفى بذلك عدلا ورحمة .

ولكنْ المعترضون غفلوا عن هذه المعاني كلها ، فتوهموا أن الله خص المؤمن من الأدوات والمؤهلات ما يجعله يختار الأعمال الموجبة لدخول الجنة ، وحرم الكافر منها ، وأعطاه من الأدوات والمؤهلات ما يجعله يختار الأعمال الموجبة لدخول النار .

والحقيقة أن الأمر ليس كذلك ، فالمؤمن والكافر كل منهما أعطي مثلما أعطي الآخر من الأدوات والمؤهلات .

٣- وأما بيان عدم مناقضة خلق الله للكافر للكمال في صفة الحكمة ، فلا بد من التذكير أولا بأن حكمة الله تعالى واسعة لا يمكن أن يحيط بها الناس ، وقد سبق في أول البحث إقامة الأدلة الدالة على ذلك ، وحال الناس مع حكمة الله دائرة بين الجهل المطلق وبين العلم ببعض ما يمكن أن ينكشف للعقل الإنساني منها ، وبين ما يتفضل الله بإظهاره لعباده .

فإذا لم يظهر للإنسان وجه الحكمة من خلق الله للكافر ، فإنه يجب عليه الإقرار بعجزه ، ولا يصح له في العقل إن يبادر إلى إنكار الحكمة مطلقا أو أن يقدح في وجود الله وكماله ، فإن معنى ذلك أن الإنسان يحاكم الله إلى مقدار علمه ويصدر أحكامه على تدبير الله وأفعاله ، بناءً على ما لديه من علم ناقص وإدراك قاصر ، وكل ذلك انحراف عن الطريقة المستقيمة في النظر إلى العظمة الإلهية التي دلت عليها دلائل كثيرة ، من أقربها عظمة الكون واتساعه .

ومع ذلك ، فإننا إذا أوسعنا النظر والتأمل في تنوع مخلوقات الله ، فإنه يمكننا أن نتعرف على عدد من الحكم الإلهية المتعلقة بخلق الله للكافر ، فمن تلك الحكم[٥٨] :

أ- أن تظهر للعباد قدرة الرب تعالى على خلق المتضادات المتقابلات ، فخلق هذه الذوات المضادة : المهتدية والضالة ، والنعيم والعذاب من أقوى ما يظهر كمال الله في القدرة ، كما ظهرت قدرته في خلق الليل والنهار، والدواء والداء، والحياة والموت، والحسن والقبيح، والخير والشر. وذلك من أدل دليل على كمال قدرته وعزته وملكه وسلطانه ، فإنه خلق هذه المتضادات، وقابل بعضها ببعض، وجعلها مجال تصرفه وتدبيره، ، فخلو الوجود عن بعضها بالكلية تعطيل لحكمته وكمال تصرفه وتدبير مملكته .

ب- ظهور آثار أسمائه القهرية، مثل: القهار، والمنتقم، والعدل، والضار، والشديد العقاب، والسريع العقاب ، وذي البطش الشديد، والخافض، والمذل ، فإن هذه الأسماء والأفعال كمال ، لا بد من وجود متعلقها ، ولو كان الجن والإنس على طبيعة الملائكة لم يظهر أثر هذه الأسماء .

ج- ظهور آثار أسمائه المتضمنة لحلمه وعفوه ومغفرته وستره وتجاوزه عن حقه ، وعتقه لمن شاء من عبيده ، فلولا خلق ما يكرهه من الأسباب المفضية إلى ظهور آثار هذه الأسماء لتعطلت هذه الحكم والفوائد، وقد أشار النبي صلى الله عليه وسلم إلى هذا بقوله : "لو لم تذنبوا ، لذهب الله بكم ، ولجاء بقوم يذنبون ويستغفرون ، فيغفر لهم"[٥٩].

ولو أعمل الناظر عقله في التأمل ، لاستطاع أن يقف على حكم عديدة غير ما ذُكر ، ولكنْ المعترضون على وجود الله لا يريدون البحث في الحكمة ، ولا يرغبون في ربط أفعال الله بها ، بل تراهم كثيرا ما يتهربون من ذلك ، وينفرون منها نفرة الغزال من الأسد ؛ لأنهم يدركون أن ربط أفعال الله بالحكمة يغلق عليهم كل الأبواب التي يسعون إلى دخولها للتشكيك في وجود الله وكماله ، ويفسد عليهم كل التصورات التي بنوها عن معاني الرحمة والعدل .

فثبت من خلال التوضيح السابق أن خلق الله للكافر ليس منافيا للكمال في صفة الحكمة ، ولا في صفة الرحمة ، ولا في صفة العدل ، وبهذا يثبت أن ذلك الاعتراض باطل ، قائم على تصورات خاطئة ومسلمات زائفة ، ليس لها أساس من الصحة ، ولا مستند من العقل .

---

(٥٨) انظر : شفاء العليل ، ابن القيم (٢/٦٤٩-٦٥٩) ، ومدارج السالكين ، ابن القيم (٢/١٩١) ، وشرح الطحاوية ، ابن أبي العز (١/٣٢٩-٣٣٠) .

(٥٩) أخرجه مسلم ، رقم (٧١٤١) .

الاعتراض السادس : لماذا يعذب الله الكافر بالعذاب الأبدي مع أن عمله كان محدودا بزمن وقدر معين ؟!

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أن العذاب الأبدي للكافر منافٍ للعدل ؛ وذلك أن أعمال الكافر التي استحق بها العذاب مهما بلغت من الكثرة والعظمة ، فإنها تبقى محدودة في زمن محدد ، وقدر معين، فكيف يقبل في العقل أن يعذب على ذلك عذابا أبديا لا ينقطع ، فالعدل يقتضي أن العقوبة لا بد أن تكون مساوية لحجم الذنب ومقداره ، فالعذاب الأبدي للكافر يتنافى مع ذلك القانون العدلي .

وهو مع ذلك يتنافى مع كمال الرحمة ، فإذا كان الله كلي الرحمة وواسع الشفقة والرأفة ، ورحمته وسعت كل شيء ، فكيف يحكم بالعذاب الأبدي على عبد أذنب ذنبا محدود القدر والزمن؟!!

وهذا الاعتراض ليس جديدا على الفكر الديني ، ولا هو من اختراع الناقدين للأديان في العصر الحديث ، وإنما هو اعتراض مشهور منذ قرون ، وقد تناوله عدد كبير من علماء المسلمين بالبحث والنقاش والتحليل .

وتعد هذه القضية من القضايا العظيمة الجليلة ، وقد اختلفت مسالك العلماء في التعامل معها ، فذهب جمهور العلماء إلى أن النار لا تفنى ، وأن عذاب الكفار فيها دائم لا ينقطع ، بل نقل عدد منهم الإجماع على ذلك ، ولكن بعض العلماء ذهب إلى أن عذاب الكفار في النار ليس أبديا ، وأن له وقتا ينتهي فيه ، وفي تأكيد وجود الخلاف في هذه المسألة يقول ابن تيمية :" وأما القول بفناء النار: ففيها قولان معروفان عن السلف والخلف والنزاع في ذلك معروف عن التابعين، ومن بعدهم"[٦٠].

وقد تردد ابن تيمية في هذه القضية ، ولم يجزم فيها بقول محدد ، وكذلك تلميذه ابن القيم ، فإنه كان مترددا في تحديد القول الصائب في هذه القضية ، ولم يجزم فيها بشيء ظاهر ، وفي بيان ذلك يقول بعد أن نقل احتجاجات المختلفين في هذه القضية :" فهذا ما وصل إليه النظر في هذه المسألة التي تكع فيها عقول العقلاء وكنت سألت عنها شيخ الإسلام قدس الله روحه فقال لي هذه المسألة عظيمة كبيرة ولم يجب فيها بشيء"[٦١].

فعلى القول بأن عذاب الكفار في النار ليس أبدا ، وأنه سينتهي في وقت من الأقوات ، فإن ذلك الاعتراض يسقط من أصله ، ولا يبقى له أي مسوغ .

ومع ذلك ، فإنه مع الجزم بأن النار لا تفنى وأن عذاب الكفار فيها لا ينقطع ، فليس في ذلك ما يقدح في كمال رحمة الله وعدله ، ويتبين ذلك بمجموع الأمور التالية :

الأمر الأول : أننا في هذه القضية لا نتعامل مع أفعال ملك من ملوك الدنيا ، ناقص في علمه ، وقاصر في حكمته ، وتعتريه الأهواء والأغراض ، والرغبات والتحيزات ضد الآخرين ، وإنما نتعامل مع أفعال الله ، الملك الجبار القهار ، العزيز الغفار ، الكامل في صفاته وأفعاله ، الغني عن خلقه ، الذي لا يحابي أحدا ، ولا يتحيز لأحد على حساب أحد ، فالناس كلهم متساوون من حيث أصل الخلقة عنده ، ولا يتخلفون إلا على حسب أفعالهم ، فمن فعل خيرا لقي الخير ، ومن فعل الشر لقي العذاب .

([٦٠]) الرد على من قال بفناء الجنة والنار ، ابن تيمية (٥٢) .

([٦١]) شفاء العليل (٢/٧٢١) .

فأفعال الله مع عبده ليست مبنية على قصور في الحكمة أو نقص في العلم ، وليست تابعة لأغراض أو أهواء أو تحيزات ، وإنما هي قائمة على عظمة الملك وجلال الربوبية ، وعلى كمال العدل وتمام الكمال والجبروت .

وفي الوقت نفسه ، فالله تعالى هو أساس الوجود وخالق كل شيء فيه ، فلولا العلم به لما أمكن للناس أن يعلموا طبيعة القوانين ، ولا يعرفوا الحكمة ، ولا الرحمة ، ولا العدل ، ولا الخير ،ولا الصواب، ولا الكمال .

الأمر الثاني : أن العلاقة بين العقوبات والذنب ليس علاقة رياضية عددية ، وإنما هي علاقة سببية ، فبعض الذنوب والأخطاء القليلة في عددها قد تترتب عليها عقوبة عظيمة جدا ، نتيجة لضخامتها من حيث الكيف ، أو لسعة ما يترتب عليها من الآثار والفساد ، أو لما قام في نفس فاعلها من الاستخفاف والاستطالة وعدم المبالاة ، فلو أن رجل أتلف عامدا متعمدا ألف كيلو من الفضة، فإنه لا يمكن أن يساوى برجل أتلف عامدا متعمدا مائة كيلو من الذهب ، فمن أتلف الذهب سيكون جرمه أعظم ، وذنبه أعظم ، مع أن فعله أقل في الكم من الآخر ، وكذلك الحال في صور كثيرة لا تخفى .

إن المشكل المنهجي عند المعترضين على تخليد الكفار في النار أنهم يتعاملون مع عقوبة الله لهم تعاملا رياضيا عدديا ، واعتقدوا أن العدل والرحمة لا تتحققان إلا بذلك ، وهذا التعامل مخالف للعقل والواقع، ويوقع في مناقضة ظاهرة للعدل والرحمة.

الأمر الثالث : إذا تبين أن العلاقة بين العقوبة والذنب علاقة سببية وليست علاقة عددية ، فإن الذنب الذي وقع فيه الكافر المستحق العقاب بلغ من العظمة والضخامة مبلغا عظيما جدا ، إلى درجة أنه أضحى مستحقا للعذاب الأبدي، فإن الكافر تنكر لأكبر حقيقة في الوجود وتكبّر على أعظم شيء في الكون مع ظهور الدلالة عليه، وشدة التحذير من المخالفة له.

فالله تعالى خلق الإنسان على الفطرة المقتضية للأخذ بالحق ، ولم يكتف بذلك وإنما أرسل الرسل لبيان مقتضيات تلك الفطرة ، وإرشاد من انحرف عنها ، وتذكيره بها ، وأنزل كتبه ، وأبان فيها معالم الطريق إلى الحق ، وبين عقوبة من يحرف ويضل ، وأكثر من التهديد والوعيد لكل من يكفر ويعرض ، وصرح فيها بالعذاب الأليم ، والوعيد الفظيع لمن بقي على انحرافه .

فمن بقي على كفره بعد عمله بكل هذه الأمور ، ولم يوجد أي مانع معرفي يمعنه من قبول الحق وانتفت عنه كل الشبهات فإنه لا محالة بلغ من الفساد مبلغا عظيما جدا .

فالعذاب المؤبد في الحقيقة ليس على الفعل المحدود في الزمان والعدد ، وإنما هو على حالة الكافر التي كشف عنها ذلك الفعل المحدود ، وطبيعته المعرضة عن الحق والمتعالية عن قبول الأدلة البينة ، والمستخفة بالحقائق ، والمستهترة بما يترتب عليها من العذاب والعقوبة .

وهذه الحقيقة المركبة لحال الكفار ، كشف الله عنها في القرآن الكريم ، في قوله تعالى : {وَلَوْ رُدُّواْ لَعَادُواْ لِمَا نُهُواْ عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُون} [الأنعام:٢٨] ، فهذا إخبار من الله بأن نفوس الكفار الذين بقوا على كفرهم بعد بلوغ الحجة إليهم بلغت من الفساد والانحراف درجة لا تقتضي إلا الكفر ، ولا تعزم إلا على الإنكار والإعراض ، ولا يمكن أن تقبل بغيره .

فلأجل هذا استحق الكفار التخليد في النار ، والحكم عليهم بأنهم لا يخرجون منها أبدا ، فالتخليد في النار إذن ليس على الفعل المحدود المجرد من غير اعتبار أي بُعد آخر ، وإنما هو على الفعل مصطحبا معه حالة الكافر في الإعراض ، ومنهجه في التعامل مع الحجج والبيانات .

ويزيد من هذه الحقيقة وضوحا أن العذاب بالنار ليس مقصودا لذاته ، بل هو مقصود لغيره ؛ لما يترتب عليه من تحقيق العدل ، وإظهار صفات الكمال والجلال ؛، ولهذا فإن الله أخبرنا بأنه سيخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان —

وهو أصغر جزء يمكن أن يتصور وجوده في الكون – ، ولو كان العذاب مقصودا لذاته لما صح إخراج مثل هؤلاء ، فإن العقل الظاهري يقتضي أن الجزء الصغير جدا يحمل على ما هو أكبر منه بمراحل .

بل إن إخبار الله – وهو أعلم بنفوس الناس وضمائرهم- بأن من كان في قبله مثال ذرة من إيمان يخرج من النار ، يدل على أن الكافر المخلد في النار بلغ من التنكر والانحراف درجة فظيعة جدا ، بحيث إنه لم يبق في قلبه أقل شيء من الإيمان بالله وعبوديته! فشخص بلغ هذه الدرجة من النكران والإعراض ألا يستحق أن يكون مخلدا في العذاب الأليم ؟!!

الأمر الرابع : أن هذا الاعتراض مبني على أن الله يجب عليه أن يفعل الأصلح والألطف بكل الناس، وإن لم يفعل فهو ظالم وغير رحيم ، ولكن هذا التصور غير صحيح ؛ فالله تعالى لا يجب عليه أن يفعل كل صورة من صور اللطف والصلاح بكل الناس ، وإنما الصحيح أن يقال : إن الصلاح واللطف بالعباد نوعان :

الأول : الصلاح واللطف المتعلق بالعدل ، فهذا النوع أخبرنا الله تعالى بأنه أوجبه على نفسه ، كما في قوله تعالى في الحديث القدسي :"يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي ، وجعلته بينكم محرما، فلا تظالموا"[٦٢] ، وهذا النوع من الصلاح قد فعله الله بالعباد ، ولم يفرق فيه بين المؤمن والكافر في إعطاء أدوات الفعل من القدرة والإرادة ، ولم يفرق بينهما في البيان والهدى والإرشاد إلى طريق الحق .

الثاني : الصلاح واللطف المتعلق بالفضل والتكرم ، بحيث أن يكون عطاء الله وتفضل وتكرمه الزائد على مرتبة العدل عاما لكل إنسان ، فهذا النوع ليس واجبا على الله لا في الشرع ولا في العقل ، ولا يوجد أحد يمكنه أن يفرض على الله فعل ذلك أو يلزمه به ؛ لأنه سبحانه الملك الخالق القهار ، الذي له الحق في التصرف في كل شيء من الكون ، وكل شيء خاضع لجبروته ، ولا يمكن أن يخرج عن قهره وملكه وجبروته ، فمن شاء الله أعطاه وتفضل عليه ، ومن شاء منعه .

وهذا داخل في أفعال الله المتعلقة بالحكمة الربانية والعلم الإلهي ، ولا يمكن لأحد أن يحيط بذلك علما ، ولا أن يتعرف على أسراره وخفاياه .

الاعتراض السابع : لماذا يكون أكثر الناس من أهل النار ؟!

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أن هناك نصوصا شرعية عديدة تدل على أن أكثر الناس سيدخلون النار ، وأن الذين سيدخلون الجنة هم الأقل عددا ، ومن أشهر تلك النصوص الحديث الذي فيه أن الله تعالى يطلب من آدم أن يخرج من ذريته بعثا إلى النار ، فيخرج آدم من الألف تسعمائة وتسعة وتسعين .

فلماذا يدخل هذا العدد كله النار؟! ألا يكفي في إظهار حكمة الله وجلاله وجبروته وقهره أن يعذب عددا قليلا من الناس؟! أليس ذلك يتعارض مع سعة رحمة الله؟! فالرحمة التي سبقت الغضب تقتضي أن يكون من يدخل إلى النار أقل ممن يدخل إلى الجنة .

ثم إنكم أيها المؤمنون تقولون : إن من رحمة الله للناس أن أعطاهم الإرادة والقدرة حتى يمكنهم أن يختاروا أفعالهم بأنفسهم ، ولكن تلك النسبة من المعذبين تدل على أن إعطاء القدرة والإرادة ليس خيرا لمجموع الناس ، بل هو شر لهم لأنه أدى بهم إلى أن يكون أكثرهم من أهل النار .

([٦٢]) أخرجه مسلم ، رقم (٦٧٣٧) .

وإذا تجاوزنا التذكير بعظمة الله وجلاله وسعة كماله ، واستحالة بلوغ الإنسان إلى الإحاطة بكل ما يتعلق به ، فإن ذلك الاعتراض يندفع بالأمور التالية :

الأمر الأول : أن هناك فرقا بين دخول النار وبين الخلود في النار ، والحديث الذي اعتمد عليه المعترض ، وهو أمر الله تعالى لآدم بأن يخرج من ذريته بعثا إلى النار ، ليس فيه ما يدل على أن ذلك البعث سيخلدون في النار ، وإنما غاية ما فيه أنهم سيدخلون النار فقط .

وقد أشار عدد من العلماء في أثناء شرحهم للنصوص التي جاءت في عدد أهل النار وكثرتهم إلى أن المراد به مطلق من سيدخل النار سواء كان ممن سيخلد فيها ، أو ممن سيخرج منها بعد التصفية والتنقية، وفي هذا المعنى يقول ابن رجب ، بعد ذكره للنصوص التي جاءت في عدد أهل النار :" فهذه الأحاديث وما في معناها ، تدل على أن أكثر بني آدم من أهل النار ، وتدل أيضاً على أن أتباع الرسل قليل بالنسبة إلى غيرهم ، وغير أتباع الرسول كلهم في النار ، إلا من لم تبلغه الدعوة ، أو لم يتمكن من فهمها ، على ما جاء فيهم من الاختلاف ، والمنتسبون إلى أتباع الرسول ، كثير منهم من تمسك بدين منسوخ ، وكتاب مبدل ، وهم أيضاً من أهل النار ، كما قال تعالى:{ومن يكفر به من الأحزاب فالنار موعده}.

وأما المنتسبون إلى الكتاب المحكم ، والشريعة المؤيدة ، والدين الحق ، فكثير منهم من أهل النار أيضاً ، وهم المنافقون الذين هم في الدرك الأسفل من النار ، وأما المنتسبون إليه ظاهراً وباطناً ، فكثير منهم فتن بالشبهات ، وهم أهل البدع والضلال .

وقد وردت الأحاديث على أن هذه الأمة ستفترق على بضع وسبعين فرقة ، كلها في النار إلا فرقة واحدة ، وكثير منهم أيضاً فتن بالشهوات المحرمة المتوعد عليها بالنار –وإن لم يقتض ذلك الخلود فيها، فلم ينج من الوعيد بالنار ، ولم يستحق الوعد المطلق بالجنة من هذه الأمة ، إلا فرقة واحدة ، وهو ما كان على ما كان عليه النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأصحابه ، ظاهراً وباطناً ، وسلم من فتنة الشهوات والشبهات ، وهؤلاء قليل جداً ، لا سيما في الأزمان المتأخرة"[٦٣].

فانظر كيف جعل النصوص التي جاءت في كثرة أهل النار شاملة لكل من سيدخلها ، حتى ولو كان ممن سيخرج منها ، وذكر أنها شاملة لأهل الشهوات والشبهات من أهل الدين الصحيح ، وهذا يدل على ضرورة التفريق بين الحكم بدخول النار وبين الحكم بالخلود فيها ، وأن الحكم بدخولها لا يقتضي الحكم بالخلود فيها .

وقد دلت نصوص شرعية عديدة على أن الله تعالى يخرج من النار خلقا كثيرا ، لا يحصون ، ودلت على أن الملائكة تشفع في عدد من أهل النار ، والأنبياء يشفعون أيضا ، وكذلك المؤمنون ، ثم إن الله تعالى يخرج من النار برحمته من كان في قلبه أدنى أدنى خير من إيمان .

والنصوص التي جاءت في هذا المعنى كثيرة ، ومن أجملها حديث أبي سعيد الخدري الطويل ، وفيه :"حتى إذا خلص المؤمنون من النار ، فوالذي نفسي بيده ، ما منكم من أحد بأشد مناشدة لله في استقصاء الحق من المؤمنين لله يوم القيامة لإخوانهم الذين في النار ، يقولون : ربنا كانوا يصومون معنا ويصلون ويحجون ، فيقال لهم : أخرجوا من عرفتم ، فتحرم صورهم على النار ، فيخرجون خلقا كثيرا قد أخذت النار إلى نصف ساقيه ، وإلى ركبتيه ، ثم يقولون : ربنا ما بقي فيها أحد ممن أمرتنا به ، فيقول : ارجعوا فمن وجدتم في قلبه مثقال دينار من خير فأخرجوه ، فيخرجون خلقا كثيرا ، ثم يقولون: ربنا لم نذر فيها

([٦٣]) التخويف من النار ، ابن رجب (٢٦٥) .

أحدا ممن أمرتنا ، ثم يقول : ارجعوا فمن وجدتم في قلبه مثقال نصف دينار من خير فأخرجوه ، فيخرجون خلقا كثيرا ، ثم يقولون : ربنا لم نذر فيها ممن أمرتنا أحدا ، ثم يقول : ارجعوا فمن وجدتم في قلبه مثقال ذرة من خير فأخرجوه ، فيخرجون خلقا كثيرا ثم يقولون : ربنا لم نذر فيها خيرا"(٦٤) .

فمجموع النصوص الشرعية يدل على أن الحديث الذي جاء فيه أن الله يأمر آدم أن يخرج من ذريته بعثا إلى النار ، وأنه يخرج تسعمائة وتسعة وتسعين ، إنما هو إخبار عن حال الناس قبل الشفاعة ، وقبل رحمة الله لكل من كان في قلبه أدنى مثقال ذرة من خير وإيمان ، فقد دلت نصوص الشفاعة على أن من يخرج من النار خلق كثير لا يعلم عددهم إلا الله ، فلا ندري بعد ذلك كم عدد من بقي في النار .

ودخول العصاة وقليلي الإيمان إلى النار ، إنما هو من باب التصفية والتزكية والتنقية ، وقد أخبرت النصوص الشرعية أنهم بعد دخولهم الجنة ينسون كل ما كانوا فيه من العذاب والبؤس ، وكأنهم لم يدخلوا النار ولم يمسهم العذاب قط .

الأمر الثاني : أن ذلك الاعتراض مبني على اختزال شديد في منافذ النظر إلى رحمة الله ، فإن المعترض أعرض كل مظاهر الرحمة الإلهية في الوجود ، وركز نظره على مشهد واحد فقط ، وهو مشهد أهل النار ، وطفق يحاكم رحمة الله إلى ذلك المشهد ، وهذا خلل منهجي عميق في النظر إلى أفعال الله تعالى وتدبير للكون .

إن مثل ذلك المعترض مثل رجل دخل قرية ، فوجد أكثر أهلها مصابين بالأمراض والعاهات ، فأخذ يتأفف ويتساءل أين رحمة الله؟! وطفق يقدح في رحمته تعالى ، وينكر وجودها ! ونسي ذلك الرجل جميع مظاهر الرحمة الإلهية التي شملت الوجود .

فالله تعالى أصبغ رحمته على خلقه جميعا ، فأوجدهم من العدم ، وأعطى كل إنسان إرادة وقدرة ، يستطيع بها اختيار ما يشاء من الأفعال والأعمال ، وأبان لهم جميعا المحجة ، وأرسل الرسل ، وأنزل الكتب ، وأعطى كل إنسان عمرا كافيا ، لينظر في حاله ، ويتأمل في سلوكه ، وأعطاه عقلا يفكر به ، وقبل ذلك خلق على الفطرة المستقيمة .

فكل هذه الأمور من مظاهر رحمة الله ، فإذا نظر إليها الناظر واستحضرها في تدبره لتقدير الله وتدبيره للكون علم في قرارة نفسه أن الله تعالى رحم الخلق رحمة كبيرة وفعل سبحانه كل ما يؤدي إلى الظفر بها والنجاة من العذاب والنار ، ولكن المعترض أعرض عن ذلك كله وضيق على نفسه منافذ النظر .

إن مثل المعترض مثل رجل جاهل جلس في المحكمة ، فأخذ ينظر في الأقضية التي حكم بها قاضٍ معروف بالعدالة والنزاهة ، فوجد سائر أحكامه في ذلك اليوم الذي جلس فيه كانت أحكاما بالعقوبة على المجرمين ، وإنزال العذاب بالمفسدين ، فأخذ يحكم على ذلك القاضي بأنه غير رحيم ، وأنه ليس لديه شفقة بالنار ولا رأفة ، من غير أن ينظر إلى الصورة الكاملة لحال ذلك القاضي ، ومن غير أن ينظر في الأسباب والملابسات التي حكم القاضي بناءً عليها بأحكامه تلك .

فكذلك الحال في المعترض ، فإنه حاكم رحمة الله إلى حال أهل النار فقط ، والمنهج الصحيح أن ينظر في عموم الخلق، وأفعال الله كلها في الكون، فإنه سيجد أن رحمة الله أوسع من غضبه، وأن رحمته وفضله سبقت غضبه وعقابه.

الاعتراض الثامن : خلق الناس منقسمين إلى مؤمنين وكفار .

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أن خلق الناس منقسمين إلى مؤمنين وكفار منافٍ للحكمة والرحمة، فلماذا لم يخلق الله

(٦٤) أخرجه مسلم ، رقم (٣٧٣) .

الناس كلهم مؤمنين مصدقين كسائر أنواع الحيوانات حتى لا يكون عقاب ولا عذاب ولا نار؟!

وهذا الاعتراض في حقيقته اعتراض عاطفي أكثر من أن يكون ناشئا من تأمل وتفكر في طبيعة الخلق والكون ، وفضلا عن ذلك فهو قائم على تصورات خاطئة ومقدمات باطلة ، وبيان ما فيه من خلل يتبين بالأمرين التاليين :

الأمر الأول : أن الأمر في خلق الناس لا يخلو من حالين : إما أن يخلقهم الله مجبرين على أفعالهم ، بحيث أن كل واحد منهم لا يملك أي قدرة أو إرادة في اختيار أفعاله ، وفي هذه الحالة ستفسد الحياة الإنسانية ، وتضطرب قوانينها ، وتضمحل خصائصها ، فإننا مع الإيمان بأن الناس مجبرون على أفعالهم لن نميز بين الصالح والفاسد ، ولا بين الأخيار والأشرار ، ولا يمكننا أن نكافأ أهل الخير والعطاء على أفعالهم ، ولا نعاقب أهل الشر والفساد على أفعالهم ، لكونهم لم يفعلوا ذلك بإرادتهم واختيارهم . بل هذا الاعتقاد يؤدي بالضرورة إلى تعطيل كل الأسباب المادية ، والركون إلى التقدير السابق وكفى بذلك إفسادا للحياة .

وإما أن يخلق الله الناس خلقة يكونون فيها مختارين لأفعالهم ، قادرين على تحديد سلوكهم ، ومن اللوازم الضرورية لهذه الحالة وجود الانحراف والخطأ ؛ إذ لو لم يكن الإنسان مختارا ، فإنه لا يمكنه أن يقع في ذلك .

ووجود الانحراف والخطأ يستلزم بالضرورة وجود الحساب والعقاب ؛ حتى يتحقق العدل ، والحساب والعقاب يجب أن يكون متفاوتا حسب تفاوت حجم سببه كما وكيفا .

فظهر إذن أن انقسام الناس إلى صالحين ومنحرفين ، وترتب الثواب والعقاب على أفعالهم أمر طبيعي متطابق مع الحكمة ، ومع طبيعة الحياة الإنسانية وقوانينها التي تميزها عن سائر أنواع الحيوانات .

فالمعترض في الحقيقة فرض في ذهنه فرضا عقليا محضا ، وظن أنه الأكمل والأحسن ، ثم طفق يحاكم أفعال الله تعالى إلى ذلك الافتراض ، ويبدي الاعتراض على تقدير الحكيم الخبير سبحانه ، وفي الكشف عن هذا الخلل النفسي التصوري يقول ابن القيم :" أكثر النفوس جاهلة بالله وحكمته وعلمه وكماله فيفرض أمورا ممتنعة ويقدرها تقديرا ذهنيا ويحسب أنها أكمل من الممكن الواقع ومع هذا فربها يرحمها لجهلها وعجزها ونقصها"[٦٥].

الأمر الثاني : أن كمال الله عز وجل متعدد الوجوه ، كما سبق إثباته ، فكما أن الله تعالى يتصف بالرحمة والرفق والحلم ، فإنه يتصف بالقوة والغضب والمقت والجبروت والملكوت ، وغيرها من صفات الجلال ، ومن مقتضيات الكمال أن تظهر آثاره في الوجود ، فلا بد من ظهور آثار الرحمة والعفو في الوجود ، وكذلك لا بد من ظهور آثار الغضب والمقت والجبروت والعدل في الوجود .

ولكن المعترض لا يريد أن تظهر إلا آثار صنف واحد من صفات الله ، وإذا ظهرت آثار الصنف الآخر ، أخذ يتذمر ويتأفف ويتساءل ، وهذا خلل في التفكير ، واضطراب في الرؤية ، فإما أن يقر الإنسان بكل كمالات الله التي يقتضيها كونه خالقا للكون ومبدعا له ، وإما أن ينكر الإنسان كل كمالات الله وصفاته ، وهذا الموقف لا يمكن أن يستقيم مع الإقرار بخلق الله للكون ، وإنما هو موقف الإلحاد والضلال ، ومن يقف هذا الموقف لا يصح أن يكون الحديث معه في طبيعة الصفات الإلهية ، وإنما لا بد أن ينتقل إلى أصل إثبات وجود الله كما سبق التنبيه عليه مرارا .

وأما أن يقر الإنسان ببعض كمالات الله وينكر بعضها ، فهذا أشد تناقضا في العقل ، وأبعد عن منهج التفكير الصحيح.

---

(٦٥) شفاء العليل ، ابن القيم (٦٨٦/٢) .

ومنشأ تلك الأغلاط في النظر إلى كمالات الله ، هو أن الشخص يحدد في ذهنه صفة معينة للكمال ، ويفترض أنها صحيحة أبدا ، لا تقبل الانخرام ولا التردد ، ثم يغدو يحاكم أفعال الله إليها ، فحين وجد أن أفعال الله تعالى لا تنسجم معها ، لم يراجع نفسه ، ويعيد التأمل من جديد فيما حدده من صفة الكمال ، وإنما أخذ يشكك في وجود الله ، وفي كماله ، وفضلا عما في هذا الصنيع من خلل منهجي في الاستدلال والبناء ، فهو قائم على خلل نفسي يرجع إلى التكبر والعنجهية ، التي تؤول بالإنسان الضعيف القاصر في علمه وعقله إلى أن يحاكم أفعال الله الملك الجبار الكامل في علمه وعدله وحكمته على تصورات بناها بنفسه .

الاعتراض التاسع : خلق الله للإنسان بغير استشارته .

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أن الله خلق الإبنسان وكلفه بحمل الأمانة والتكليف من غير أن يسأله عن رغبته ويستشيره ويخيره ، فلو كان الله عادلا- كما يقولون- لاستشار الإنسان قبل أن يخلقه، وأخبره بما له وما عليه ، فإن رضي بذلك أتم خلقه ، وإن لم يرض لم يخلقه ، ويجعله في العدم ، أو يخبره بعد خلقه ، فإن اختار البقاء أبقاه ، وإن اختار الفناء أفناه . وهذا الاعتراض من أغرب الاعتراضات وأفسدها على الإطلاق ، وهو مشبع بكمية كبيرة من العاطفة ، وخارج عن قوانين العقل والمنطق ، ومع ذلك ، فإننا سنقوم بمناقشته بطريقة عقلية برهانية ، حتى يتبين ما فيه من خلل واضطراب ، وذلك من خلال ما يلي من الأمور :

الأمر الأول : أن هذا الاعتراض مبني على مغالطة عقلية ظاهرة ، وهو أن الإنسان قبل وجوده يمكن أن يسأل ويستشار ، ويمكنه أن يشعر ويريد ويحدد اختياراته ، وهذا أمر مستحيل ، لأن هذه الأمور لا يمكن أن تتحقق إلا ممن يملك أدواته وشروطها ، وأهم ذلك الحياة ووجود البنية والعقل والتمييز ، والمعدوم لا يملك من مقومات الحياة شيئا ، فكيف يمكنه أن يُسأل ويُستشار؟! ويتخذ القرارات المصيرية في حياته؟!

فإن قيل : يشكل على ذلك ما جاء في عدد من الأحاديث أن الله تعالى استخرج أبناء آدم من ظهره كالذر ، وقال لهم : ألست بربكم ؟ قالوا بلى شهدنا ، فهذه الأحاديث تثبت شيئا مقاربا للاستشارة .

قيل : إن ذلك ليس مشكلا لأمور :

الأول : أن تلك النصوص ليست قطعية في الدلالة ، وقد ذهب عدد من المحققين –كابن تيمية وابن القيم وابن كثير وغيرهم – إلى أن المراد بها خلق الإنسان على الفطرة ، وليس المراد بها الاستخراج الحقيقي في ظهر آدم

الثاني : أنه على التسليم بأن الاستخراج كان حقيقيا ، فإنه ليس ملزما للإنسان ولم يترتب عليه أثر مصيري في حياة الإنسان ، ولهذا فإن الصحيح من أقوال العلماء أن الحجة الملزمة لا تقوم على الناس بمجرد ذلك الميثاق ، ولأجل ذلك أرسل الله الرسل وأنزل الكتب لتذكير الناس به ، ولو كان ذلك الاستخراج – على القول بأنه حقيقي- ملزما بمجرده لما أرسل الله الرسل ، ولما عذر أحد من أهل الفترات ، ولكان العذاب واقعا على كل من انحرف عن مقتضى ذلك العهد ، وكل ذلك يدل على أن ما حصل في تلك الحالة غير ملزم بذاته للإنسان .

الثالث : أن ثبوت تلك الأحاديث فيه إلزام لكل معترض على خلق الله له ؛ لأنها تخبر بأنه أقر بالخالق وبالعبودية له ، فلماذا تنكر له بعد ذلك ؟! ولماذا لم يلتزم بما أقر به؟!

الأمر الثاني : أن ذلك الاعتراض منطلق من التعامل مع الإنسان على أنه ند لله تعالى ومناظر له ، ولهذا استساغ أن يسأل الله ، ويعترض على فعله وخلقه ، فالمعترض بذلك السؤال يتعامل مع الله بندية ومساواة ، والحقيقة أن الإنسان لا يساوي مع عظمة الله وجلاله وجبروته شيئا ، بل هو مجرد ذرة صغيرة من ذرات الكون ، أعطاه الله عددا من المميزات وحباه صفات تجعله متفوقا على غيره ، فلا يحق له أن يتعامل مع الله بندية ومناظرة ، وإنما يجب عليه أن يخضع لله ويسلم لأمره تعالى ، وعليه أن يجتنب ما يقدر عليه من الأفعال ، ويبتعد عن الأمور التي لا يقدر عليها ، ولا يمكنه الوصول إليها .

الأمر الثالث : أن ذلك الاعتراض عادة ما يصدر من إنسان متألم في حياته ، ومصاب بالأتعاب والمشاق ، ولا تكاد تجد إنسانا يعيش في رغد من العيش ، وسعة في الرزق ، واستقرار في الحال ، يتأفف من وجوده ، ويعترض على خلق الله له ، وهذا يدل على أن منبع ذلك السؤال العاطفة الروحية، وأنه اعتراض عاطفي بالدرجة الأولى .

ولا يصح في مقاييس العقل أن تكون العاطفة معيارا تقاس به أحداث الوجود ومظاهره وحكمه ، وإنما يجب على العقلاء أن يحكموا العقل والنظر المتأني العميق ، ويبتعدوا عن الاعتماد على المعاني العاطفية ، فهي عادة ما تكون غير منضبطة وخارجة عن الموضوعية والاعتدال .

الأمر الرابع : أن المعترض على خلق الله له ينطلق من أن العدم أفضل من الوجود ، وأن بقاء الإنسان في العدم خير له من كل الوجوه من الوجود ، الذي فيه الآلام والمشاق ، وتترتب عليه صنوف العقاب والعذاب ، وهذه المفاضلة مبنية على أسس غير صحيحة ، فالعدم بالنسبة لنا مجهول تمام الجهل ، فكيف يحق لنا أن نحكم عليه بأنه أفضل من الوجود ، فإن قانون المفاضلة يؤكد أن تفضيل شيء لا بد أن يكون بعد العلم به ، وذلك غير متحقق في تفضيل العدم على الوجود ، فقد يكون العدم أقسى وأشد فضاعة من الآلام التي يجدها الإنسان في أثناء وجوده .

فانحصر حال الإنسان بين أمرين : الأول : حياة يعلم ما فيها ، ويشعر بحجم ما يصيبه من الآلام ، ويمكنه أن يسعى في التخلص منها ، ولديه فسحة من الوقت ، تفتح له باب الأمر في إمكان تجاوز ما هو فيه ، والثاني : عدم لا يدري ما فيه ، ولا يعلم شيئا عن حقيقته وماهيته ، ولا يدري أفيه خير أم شر؟ أم لا خير ولا شر؟

والعقل السليم ، والفطرة المستقيمة توجبان تقديم الحال الأول على الحال الثاني ؛ لأن الحال فيه خير وشر أفضل من الحال الذي لا خير فيه ولا شر ومن الحال الذي يعلم الإنسان عنه شيئا .

ولأجل هذا كان العقلاء من الناس ، والأسوياء منهم ، يهربون من كل الأسباب التي توجب لهم الموت وفقدان الحياة ؛ لكونهم يشعرون من داخل نفوسهم بأن الحياة شيء جميل ، ومعنى عالٍ ، لا بد من الحفاظ عليه ، والتمسك به ، مع أن حياة كثير منهم لا تخلو من المشقة والصعوبة والآلام .

الأمر الخامس : أن ذلك الاعتراض مبني على نظرة ناقصة للحياة والوجود ، فالمعترض حين وجد حياته الخاصة مليئة بالأتعاب والمشاق والتكاليف ، طفق يتذمر منها ، ويعترض على أصل وجوده في الحياة ، وكأنه بذلك يشترط لقبول الحياة في الأرض أن تكون حسنة وجميلة في كل وقت ، وفي كل مكان ، وأن تكون جارية على ما يجب أبدا ، فإن لم يجدها كذلك ، حكم عليها بالبطلان والفساد ، وأخذ يعترض عليها .

والحقيقة أن طبيعة الحياة كلها ليست قائمة على أذواق الناس ولا على رغباتهم ، وكل إنسان يجد في حياته من المشاق والأتعاب ما يتناسب مع حاله ، بل كل الحيوانات لا تجري الحياة بالنسبة لها على وفق ما تشتهي .

فظهر بهذا أن المعترض في الحقيقة لا يتعرض على حاله فقط ، وإنما يعترض على قانون الحياة كله ، وهو لا يتأفف من طبيعة وجوده فقط ، وإنما يتأفف من طبيعة الوجود كله ، والمطلوب من الإنسان أن يتفاعل مع قوانين الحياة وطبيعة الوجود ؛ لأنه جزء منها ، ولا يصح أن يطالب بتغييرها وتبديلها ، لكون ذلك أمرا مستحيل متعذر .

الاعتراض العاشر : الادعاء بأن خلق الله للبشر المكلفين يستلزم النقص .

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أن خلق الله للناس لا يمكن أن يكون كمالا ؛ لأنه إن خلقهم لحاجة إليهم : إما أنه محتاج لعبادتهم ، أو محتاج لمساعدتهم ، أو غير ذلك من أنواع الاحتياجات ، فهو ناقص ، وإن كان خلقهم لغير حاجة فهو عبث ، والعبث نقص ، فالإله في خلقه للإنسان لا ينفصل عن النقص أبدا .

وإن قيل : إنه خلقهم لحكمة لا يعلمها إلا هو ، فهذا يدل على أن الأديان قائمة على أمور لا تُفهم ، وهذا يدل على مناقضتها للعقل والمنطق كما يقولون[٦٦] .

وهذا الاعتراض ليس جديدا على الفكر الإسلامي ، وليس هو من اختراع الناقدين المعاصرين للأديان ، فقد طُرح في الفكر الإسلامي قبل أكثر من سبعة قرون ، فنقل الرازي عن بعض المعترضين على الأديان أنه قال : إن التكليف إما أن يكون لغير غرض ، فهذا عبث ونقص ، وإما أن يكون لغرض، وهو لا يخلو إن أن يكون الغرض راجعا إلى الله ، فهو نقص ؛ لأن الخالق منزه عن الأغراض ، وإما أن يكون راجعا إلى المخلوق ، فإن كان للمخلوق ، فإنه إما أن يكون لأجل الإضرار به ، فهو نقص في حق الله ، وإما أن يكون لأجل نفع المخلوق ، فهو منافٍ للحكمة والعدل ؛ لأنه كيف يقال للإنسان : إما أن تجلب النفع لنفسك ، أو تعذب العذاب الأليم ؟![٦٧]

وهذا الاعتراض لا يختلف عما عداه من الاعتراضات السابقة ، فهو مبني على مغالطات عقلية واستنتاجات خاطئة ، واختزالات متكلفة لا دليل عليها ، وبيان ما فيه من بطلان وفساد يتبين بالأمور التالية :

الأمر الأول : أن ذلك الاعتراض قائم على مغالطة عقلية ظاهرة ، وهي المقابلة بين الاحتياج والعبث ، فالمعترض يظن أن العبث لا يقابله إلا وجود الحاجة ، فإذا انتفى الاحتياج في فعل ما فهو عبث ، وإذا وجد الاحتياج انتفى العبث .

وهذا تصور خاطئ ، واختزال في النظر إلى طبيعة الوجود ، فالعبث لا يقابل بالاحتياج عند عموم العقلاء ، وإنما يقابل بالحكمة ، وهي معنى مختلف كل الاختلاف عن الاحتياج ، فالشخص قد يفعل الفعل لا لأنه محتاج إليه ،و إنما لأنه له فيه حكمة ومقصدا نبيلا ، فالطبيب الغني صاحب الجاه والمنزلة الرفيعة يقوم بمعالجة الناس الفقراء والدهماء ، لا لأنه محتاج إليهم ، ولا لأنه يريد منهم شيئا ، وإنما لأنه يريد أن يقدم للفقراء النفع والخير ، فقد انتفى الاحتياج في حقه ، ومع ذلك ففعله ليس عبثا ، بل هو محمود عند كل العقلاء .

وكذلك الشخص الماهر في السباحة ، ينقذ طفلا مات غرقا في البحر في غفلة عن أهله ، ويضعه على الشاطئ حتى يجده أهله ، فهو بفعل ذلك الفعل لا لأنه محتاج إليه ، أو أنه سيستفيد منه فائدة مادية أو معنوية ، وإنما لأن في ذلك الفعل نفعا

---

(٦٦) انظر : تحقيق ما للإلحاد من مقولة ، محمد المزوغي (١٠٣) ، ومقال : متاهات منطقية في الغيبيات الإسلامية – الجزء الثالث – ، مدونة النجفي .

(٦٧) انظر : المطالب العالية من العلم الإلهي (٨/٢٣-٢٤) وشرح المواقف في علم الكلام ، الجرجاني (٨/٢٣٣) ، وتحقيق ما للإلحاد من مقولة ، محمد المزوغي (١٠٥) .

لآخرين لم يعلموا بحاله ، فقد انتفى الاحتياج في حقه ، ومع ذلك ففعله ليس عبثا ، بل هو محمود عند كل العقلاء .

وهذه الشواهد كلها تدل بالدلالة الضرورية على أنه لا تلازم بين الاحتياج إلى الفعل وبين انتفاء العبث كما يتصور ذلك المعترض . والله تعالى خلق الخلق ، وأمرهم بعبادته ، ليس لأنه محتاج إلى الناس ، وإنما لأن له حكما أخرى تجعل خلقه لهم محمودا وأمره إياهم بالعبادة كمالا .

ومع أن الضرورة العقلية تدل على أن الله غير محتاج إلى خلقه ، لأنه الغني بنفسه ، والخالق لكل شيء ، وكل شيء بيده ، وتحت قهره ، وفي ملكه ، وخاضع لجبروته ، فقد تكرر في النصوص الشرعية كثيرا التنبيه على أن الله ليس محتاجا إلى عبادة الناس ، كما قال تعالى : {مَّا يَفْعَلُ اللهُ بِعَذَابِكُمْ إِن شَكَرْتُمْ وَآمَنتُمْ وَكَانَ اللهُ شَاكِرًا عَلِيمًا} [النساء:١٤٧] ، وقال تعالى على لسان موسى عليه السلام : وَقَالَ مُوسَى إِن تَكْفُرُواْ أَنتُمْ وَمَن فِي الأَرْضِ جَمِيعًا فَإِنَّ اللهَ لَغَنِيٌّ حَمِيد} [إبراهيم:٨] ، وقال تعالى : {يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاء إِلَى اللهِ وَاللهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيد ** إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيد ** وَمَا ذَلِكَ عَلَى اللهِ بِعَزِيز} [فاطر:١٥-١٧] ، وقال في الحديث القدسي :" يا عبادي إنكم لن تبلغوا ضري ، فتضروني ، ولن تبلغوا نفعي ، فتنفعوني ، يا عبادي لو أن أولكم وآخركم ، وإنسكم وجنكم ، كانوا على أتقى قلب رجل واحد منكم ، ما زاد ذلك في ملكي شيئا ، يا عبادي لو أن أولكم وآخركم، وإنسكم وجنكم ، كانوا على أفجر قلب رجل واحد ، ما نقص ذلك من ملكي شيئا"[٦٨] .

وهذه النصوص كلها جارية على مقتضى العقل والمنطق ، فإن الله تعالى هو الذي خلق الناس ، وأوجدهم من العدم ، فهم محتاجون إلى الله في أصل وجودهم ، وفي تكميل حياتهم ، فكيف يكون الله محتاجا إلى الناس ومنتفعا بأفعالهم؟! فإذا كان الناس لا يملكون لأنفسهم نفعا ولا ضرا إلا بإذن الله ، فكيف يكون الله محتاجا إلى عبادتهم؟!

الأمر الثاني : إذا ثبت أن العبث لا يقابل الاحتياج ، وإنما يقابله الحكمة ، فإن العقل الضروري يدل على أن الله لم يخلق الكون بجميع مكوناته إلا لحكمة ولم يكن الخلق لمجرد العبث ، فالكون وما فيه من إتقان وإحكام ودقة وصرامة يؤكد أن الله اعتنى به ، وأنه موضوع لحكمة وغاية محددة ، والإنسان من أشد مكونات الكون إتقانا وإحكاما ، فظهور الحكمة في خلقه أجلى وأبين ، وهذه المعاني أشار إليها القرآن مرارا ، كما في قوله تعالى : {وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاء وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلاً ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّار} [ص:٢٧]، وقوله تعالى : {وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاء وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاعِبِين ** لَوْ أَرَدْنَا أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا لاتَّخَذْنَاهُ مِن لَّدُنَّا إِن كُنَّا فَاعِلِين} [الأنبياء:١٧] وقوله تعالى : {أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لا تُرْجَعُون} [المؤمنون:١١٥] .

الأمر الثالث : إذا ثبت أن الله لم يخلق الخلق/ الناس إلا لحكمة ، فإنه لا يلزم أن نعلم كل التفاصيل بالمتعلقة بحكمة الله من خلق الخلق/ الناس ، وإنما يمكن أن نعلم بعضها فقط .

وعدم علمنا بكل التفاصيل المتعلقة بالحكمة من خلق البشر ، لا يقتضي بنفسه نسبة النقص إلى الله، ولا يستلزم أي محكم مخالف للعقل ، كما يريد أن يصور المعترض ؛ لأن عدم العلم ليس علما بالعدم ، فعدم العلم بحكمة الشيء ، لا يعني أن الشيء لا حكمة له ، أو لا فاعل له ، فإن المريض الجاهل إذا لم يعلم بالحكم التي يعمل الطبيب من أجلها على مقتضاها ، لا يعني نسبة النقص والعبث إلى ذلك الطبيب، ولا يعني أن فعله فاقد للاتساق مع العقل .

---

(٦٨) أخرجه مسلم ، رقم (٦٦٦٤) .

إن مثل الملحد في اعتراضه القائم على عدم العلم بالحكمة مثل رجل دخل قصرا كبيرا ، فاستطاع أن يفهم كثيرا من أسراره ، ولكنه وجد أن بعض مكوناته لم يعلم لها وظيفة ولا حكمة ، فأخذ يقول : إن القصر لا خالق له ، ولا حكمة من روائه !! ومثل رجل اشترى سيارة جميلة ، فقال لأصحابه : اشتريت سيارة فارهة ، فوجدت فيها بعض الأدوات لم أعرف لها فائدة ولا حكمة ، فعلمت أن السيارة لا صانع لها !!

وهذا يثبت أن الاعتراض بأن عدم علمنا بالحكمة من خلق الله للبشر اعتراض خاطئ ، مبني على مغالطة منطقية حاصلها : أن عدم العلم بحكمة الشيء دليل على عدمه أو عبثيته .

لا جرم أن الجواب الصحيح على سؤال الحكمة من خلق البشر لا يشترط فيه العلم بكل الحكم الإلهية من ذلك ، وإنما يكفي فيه العلم ببعضها فقط ، ولكن بعض المعترضين يصر على أن جواب سؤال الحكمة لا يكون صحيحا إلا بمعرفة كل الحِكَم ، وهذا تصور خاطئ مخالف للعقل والواقع ، فإن الإنسان لا يمكنه أن يعرف كل كمالات الله تعالى –كما سبق بيانه – وإنما غاية ما يمكنه أن يتعرف على بعضها فقط ، والمطالبة بمعرفة كل الحكم الإلهية خارجة عن العقل ، وعن قدرة الإنسان ، وطبيعته الناقصة القاصرة .

الأمر الرابع : إذا ثبت أن خلق الله للناس وأمره إياهم بالعبادة ليس لأجل الاحتياج والافتقار إليهم وإنما من أجل حِكَم عديدة ، وثبت أن البشر لا يمكنهم أن يتعرفوا على جميع كمالات الله وحكمه ، وأن غاية ما يمكنهم التعرف عليه بعض تلك الكمالات والحكم ، فإننا يمكن أن نتلمس بعض تلك الحِكَم ونستطيع الوقوف عليها ، وسنقتصر هنا على نوعين منها :

النوع الأول : تحقيق الكرامة الإنسانية ، فالله تعالى كرم النوع الإنساني وأعلى منزلته وجعله مختلفا عن سائر أنواع الحيوان في حياته ، فخصه بالعقل والتفكر وحرية الإرادة والاختيار والقصد والبحث عن الغايات والأسباب ، فأمره الله بالعبادة الاختيارية ، حتى يكتمل ذلك المخلوق المشرف في أخلاقه وأفعاله وسلوكه ، ويرتقي في المنزلة عند الله ، ويكون أقرب المخلوقات إلى الله وأحبها إليه .

فلولا تكليف الله للإنسان بالعبادة ، وأمره إياه بالطاعة ؛ لكان جنس الإنسان لا يختلف عن جنس المخلوقات ، بل إن سائر المخلوقات ستكون أفضل منه ؛ لكونها مجبولة على الخضوع لله ، ولا تملك إرادة ولا اختيارا يؤهلها للخروج مما جبلت عليه . ولأجل ارتقاء جنس الإنسان في العبودية لله تعالى ، وارتقائه في أخلاقه وسلوكه ، كان مآله ومصيره أرقى من مآل سائر الأنواع الحيوانية ومصيرها ، فالصالحون من جنس الإنسان ، المحافظون على عبادة الله ، يتنعمون فيما أعده الله لهم من النعيم الأبدي في الجنة ، وينظرون إلى الله تعالى ، ويلتقون به، ويخاطبهم ، ويخاطبونه ، وكل هذه الفضائل العظمية جدا لا تتحقق إلا لجنس الإنسان ، بسبب ما اختص به من العبودية الاختيارية لله تعالى .

ونحن لا ننكر أن بعض جنس الإنسان سينتهي به الأمر إلى الخلود في النار ، ولكن المصلحة والمنفعة الحاصلة للصالحين بسبب طاعتهم وعبوديتهم أعظم وأجل وأرقى ، وأما المخلدون في النار فلم يُظلموا ، وإنما تحقق فيهم العدل.

وبهذا الوجه ، يظهر الخلل في الاعتراض الذي نقله الرازي عن بعض الناقدين للأديان في القديم ؛ لأن التكليف فيه نفع كبير للجنس الإنساني ، وبه يتميز هذا الجنس الشريف عن غيره من الأجناس الحيوانية ، فالأمر في التكليف ليس متعلقا بتحصيل منفعة جزئية مباشرة فقط ، وإنما هو متعلق بطريقة تحقيق العدل الإلهي في التمايز بين الأجناس ، وهذه المصلحة كبيرة القدر لا يضرها ما قد يتعلق بها من بعض المفاسد.

النوع الثاني : ظهور لوازم ربوبية الله في الكون ، وجبروته وملكوته له ، وتحقق آثار كمالاته المتعددة ، وقد سبق الحديث عن هذه الآثار عند الحديث عن الحكمة من خلق الكافر ، وذكرنا هناك أن من حكم ذلك : إظهار قدرة الله على خلق المتضادات ، والتكليف بالعبادات يظهر التضاد فيما بين البشر ، فيكون بعضهم مؤمنا وبعضهم كافرا جاحدا ، وبعضهم صالحا وبعضهم فاسدا مفسدا .

ومنها : ظهور آثار أسماء الله القهرية ، فمن أسمائه تعالى وصفاته القهار والمنتقم وشديد العقاب وذي البطش الشديد والخافض والمذل ، ونحوها ، فهذه الأسماء كلها كمالات في حق الله ، فلا بد من ظهور آثارها في الوجود ، ولو كان الخلق كلهم على طبيعة واحدة من الصلاح والخير لم تظهر تلك الآثار .

ومنها : ظهور آثار أسمائه المتضمنة لمعاني الرحمة والعفو والجود والصفح والكرم والمغفرة ، وهذه الأسماء كلها كمال في حق الله تعالى ، فلا بد من ظهور آثارها في الوجود ، وقد أشار النبي صلى الله عليه وسلم إلى هذا المعنى في قوله :" والذي نفسي بيده لو لم تذنبوا لذهب الله بكم ، ولجاء بقوم يذنبون ، فيستغفرون الله فيغفر لهم"[٦٩]، ومعنى هذا الحديث : أن وقوع الإنسان في المعاصي ليس منافيا للحكمة الإلهية البالغة ؛ لأن وقوعه ذلك يؤدي إلى ظهور نوع من آثار كمالات الله المتعددة . فهذه الحكم وغيرها تدل دلالة قطعية عل أنه لا تلازم بين خلق الله للناس وأمرهم بالعبادة وبين احتياجه سبحانه إليهم .

فإن قيل : بل تلك الحِكم تدل على أن الله محتاج إلى الخلق في إظهار كمالاته ، فلو وجود الخلق لما ظهرت تلك الآثار .

قيل : ذلك غير صحيح ؛ لأننا لا نقول إن كمال الله ناقص حتى تتحقق آثاره في الوجود ، فلو لم تتحقق كان باقيا على النقص ، وإنما نقول : إن تحقق تلك الآثار لازم ضروري لكماله سبحانه ولربوبيته ، فتحقق آثار أسمائه نتيجة لكماله تعالى وليس سببا لها ، فهناك فرق كبير بين أن قول إن وجود المخلوقات سبب في كمال الله وبين أن قول إن وجودها نتيجة لكمال الله .

الأمر الخامس : أما ما نقله الرازي عن بعض الناقدين للأديان ، فإنه فضلا عما في الكلام السابق من الإشارة إلى مواطن الخلل فيه ، فهو مبني على مغالطة منطقية ظاهرة ، وهي أن التكليف إنما جاء لتحصيل المصلحة الخاصة بالإنسان فقط ، وهذا غير صحيح ؛ فقد ظهر من الكلام أن التكليف جزء جوهري من نظام الكون جملة ، تتعلق به آثار في طبيعة المفاضلة بين الأجناس وطبيعة علاقة الإنسان بالكون والأنواع الحيوانية الأخرى وطبيعة علاقة الإنسان بالله وبكماله وربوبيته للكون . وهو مبني أيضا على أنه يمكن لجنس الإنسان أن ينفصل عن التعبد لله والخضوع له وأنه يمكن له ألا يكون عابدا لله في حياته ، وكل ذلك منافٍ لطبيعة الإنسان وكونه مخلوقا ضعيفا مربوبا لله تعالى .

الاعتراض الحادي عشر : استحالة القدرة الكاملة .

تصاغ حقيقة هذا الاعتراض بصياغات عديدة ، ومن أشهر صياغاتها تداولا في الخطاب الناقد للأديان : قولهم : هل يستطيع الله ان يخلق صخرة لا يستطيع حملها؟! فإن قلتم : نعم ، فقد ثبتم العجز والنقص لله في القدرة ، وإن قلتم : لا ، فقد أثبتم العجز والنقص لله في القدرة أيضا ، فالله لا يمكن أن يكون تام القدرة أبدا .

---

(٦٩) أخرجه مسلم ، رقم (٧٠٦٥) .

وانطلقوا من هذا السؤال إلى إنكار الوجود الإلهي ؛ بحجة أن اتصافه بالقدرة التامة ممتنع ، فلا يصح أن يكون إلها(٧٠).

وهذا الاعتراض من الاعتراضات التي لا يمل الناقدون للأديان من تكرارها منذ زمن بعيد ، وقد تعرض له عدد من علماء الإسلام بالنقض والتفكيك ، من قبل قرون عديدة ، وأوضحوا المغالطة المنطقية التي يتضمنها .

وهذا السؤال سؤال خاطئ في مضمونه ، والتعامل الصحيح مع الأسئلة الخاطئة يستوجب ألا يقدم لها أي جواب بالنفي أو الإثبات ، وإنما يثبت للسائل أن سؤاله متضمن لخطأ منطقي لا بد من إزالته والتخلص منه ، وإلا فلن يجد لسؤال جوابا مستقيما منضبطا .

وإثبات الخطأ الواقع في ذلك الاعتراض يتحصل في الأمور التالية :

الأمر الأول : أن القدرة إنما تتعلق بالأمور الممكنة ، وهي الأحداث التي لا تتضمن التناقض مع نفسها ، ولا يمكن أن تتعلق بالأمور المستحيلة بذاتها أبدا ، وهي الأمور التي تتضمن التناقض مع نفسها، مثل كون الشيء موجودا ومعدوما في الوقت نفسه ، ومثل كون الشيء ثابتا متحركا في الوقت نفسه ، ومثل أن يكون الجزء أكبر من الكل وأصغر منه في وقت وحال واحد ، فهذه الأمور وغيرها لا يمكن أن تتعلق بها القدرة لكونها مستحيلة لذاتها .

وموجب اختصاص القدرة بالأمور الممكنة دون المستحيلة أن خاصية القدرة ترجع إلى التأثير في الإيجاد والعدم ، فإن الانتقال من العدم إلى الوجود ومن الوجود إلى العدم لا يحصل بالعلم وحده ؛ لكون خاصية العلم الكشف عن الشيء لا التأثير فيه ، ولا يقع بالإرادة وحدها ؛ لكون خاصية الإرادة الترجيح بين الاحتمالات فقط ، فالتأثير في الإعدام والإيجاد لا بد فيه من القدرة إذن . فلما كانت خاصية القدرة كذلك ، امتنع أن يندرج ضمنها الأمور المستحيلة لذاتها ؛ لكونها لا يمكن أن تتحقق في الوجود .

فكل أمر أمكن أن ينتقل من الوجود إلى العدم ، ومن العدم إلى الوجود ، فإن القدرة يمكن أن تتعلق به ، وكل أمر لا يمكن أن ينتقل من العدم إلى الوجود ، ومن الوجود إلى العدم ، فإن القدرة لا يمكن أن تتعلق به .

وعدم القدرة على الأمور المستحيلة ليس راجعا إلى قوتها وضعفها ، وكمالها ونقصها ، وإنما هو راجع إلى طبيعة الوجود ذاته ، فحين كانت طبيعة الوجود لا تقبل تحقق المتناقضات فيه ، امتنع أن تتعلق القدرة بالمستحيلات ، لكون خاصية القدرة راجعة إلى التأثير في الإيجاد والعدم .

ولأجل هذا المعنى الوجودي العميق نص عدد من العلماء المسلمين على أن القدرة الإلهية لا تتعلق إلا بالممكنات فقط ، وأن المستحيل لذاته ليس داخلا في متعلقاتها(٧١).

فإن قيل : إن القرآن يثبت أن قدرة الله تتعلق بكل شيء ، ولم يخصها بالأمور الممكنة ، كما في قوله تعالى : {إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ}[البقرة: ٢٠] .

قيل : هذا الاعتراض مبني على سوء فهم لمعنى كلمة شيء في القرآن الكريم ، فإن هذه الكلمة جاء ذكرها في القرآن في أكثر من ثلاثمائة وعشرين موضعا ، والمراد بها يختلف باختلاف السياق الذي جاءت فيه ، فهي تارة يراد بها الأمر الموجود ، كما في قوله تعالى : { فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ} [النساء:٥٩]، وقوله تعالى : {لَيَبْلُوَنَّكُمُ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِّنَ

---

(٧٠) انظر : مشكلة الله ، مجلة أنا أفكر (٤٤/٣) .

(٧١) انظر : مجموع الفتاوى ، ابن تيمية (٣٨٣/٨) ، ومنهاج السنة النبوية ، ابن تيمية (١٧١/٢) ، وغاية المرام في علم الكلام ، الآمدي (٨٧) .

الصَّيْدِ}[المائدة:٩٤] ، وتارة يراد بها الأمر الذي يمكن أن يقع ، كما في قوله تعالى : {وَلاَ تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا}[الكهف:٢٣] ، وتارة يراد بها الأمر الذي يمكن أن يعلم سواء كان موجودا أو معدوما ، كما في قوله تعالى : {إِنَّ اللّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيم}[الأنفال:٧٥] ، ولها معاني أخرى بحسب اختلاف السياقات ، فلا يصح أن يحدد معنى معين لكلمة شيء في القرآن ، ثم تفسر به في كل المواضع التي ذكرت فيها .

وإذا كان الأمر كذلك ، فإن قوله تعالى : {إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِير}[البقرة:٢٠] لا يدل بالضرورة على شمولية المستحيل لذاته ، وإنما يجب أن يفهم بناءً على ما تقتضيه الضرورة العقلية والوجودية ، وهو أن المراد بالشيء الذي تعلقت به القدرة الممكنات وليس المستحيلات لذاتها . وهذا التفسير ليس من التخصيص في شيء ، فنحن لا نقول إن لفظ الآية عام خُصص بدلالة العقل، وإنما نقول : إن لفظ الآية من حيث أصول لا يشمل إلا الممكنات فقط .

وبالتقرير السابق يتبين أن القدرة لا تتعلق بالمستحيل لذاته ، ويثبت لنا أن القرآن لا يدل على تعقلها به .

الأمر الثاني : أن السؤال عن إمكانية خلق الله لصخرة لا يمكن حلمها متضمن لمعنى باطل في ذاته ، وهو افتراض أن يكون الشيء مخلوقا غير مقدور لله تعالى ، وهذا افتراض باطل مناقض للحقائق الوجودية ، فصاحب السؤال افترض في ذهنه فرضا عقليا مجردا ، ثم رتب عليه المعاني الوجودية ، فقد افترض أنه يمكن أن يوجد في الواقع مخلوق مفتقر إلى الله في كل شيء ، ثم يكون في الوقت نفسه خارجا عن قدرة الله!! وهذا فرض محال لذاته ، فإنه لا يمكن أن يكون الشيء مخلوقا لله ، ثم في الوقت نفسه يكون غير مقدور له ، فإن بين المخلوقية والخضوع لقدرة الله تلازم ضروري لا يمكن الانفكاك فيه ، فكل شيء ثبت أنه مخلوق ، فإنه يجب بالضرورة أن يكون مقدورًا لمن خلقه ، ولكن المعترض فرض في ذهنه إمكان الانفصال بين المخلوقية والخضوع للقدرة ، ثم أخذ يعترض بذلك الفرض الباطل على قدرة الله ، وهذا عين الانحراف في التفكير والتخبط في العقل والنظر . إن معنى سؤال المعترض متطابق في المعنى مع من يقول : هل يستطيع الله أن يخلق مخلوقا ويجعله غير مخلوق ، فهذا السؤال باطل بالضرورة ، إذ كيف يكون الشيء مخلوقا له بداية ، ثم يكون في الوقت نفسه غير مخلوق لا بداية لوجوده؟!

ومثله السؤال المشهور : هل يستطيع الله أن يخلق إلها مثله ، فهذا السؤال باطل بالضرورة ؛ إذ كيف يكون الشيء إلها ثم يكون مخلوقا مفتقرا إلى غيره ؟! فالمخلوقية تنافي الخالقية في الماهية والحقيقة .

وهناك أسئلة كثيرة لا تختلف في المعنى عن سؤال ذلك المعترض ، والوقوف عليها والكشف عما فيه من خلل عقلي ومنطقي يزيد من الكشف عن الخلل في اعتراض المعترض.

ومن تلك الأسئلة : هل يستطيع الله أن إعدام نفسه ؟! فهذا سؤال باطل بالضرورة ؛ إذ كيف يكون إلها ثم يمكن ان يكون قابلا للفناء؟! فالإقرار بكونه إلها يتناقض تناقضا كليا مع الإقرار بقبوله للفناء ، فأول السؤال يناقض آخره

ومنها : هل يستطيع الله بقدرته التامة أن يجعل نفسه غير قادر ؟! فهذا سؤال باطل ؛ لكونه قائما على تصور إمكان أن يكون الإله تام القدرة وناقصها في آن واحد ، فأول السؤال يناقض آخره .

ومنها : هل يستطيع الله أن يخلق الخلق وهو غير موجود ؟! فهذا السؤال باطل بالضرورة ؛ إذ كيف يكون خالقا وهو غير موجود ، فالإقرار بكونه خالقا يناقض بالضرورة قبوله للعدم ، فأول السؤال يناقض آخره .

ومنها : هل يستطيع الله أن يخلق مخلوقا لا يراه ولا يسمعه ولا يعلم عنه شيئا؟! فهذا السؤال باطل بالضرورة ؛ إذ كيف يكون الشيء مخلوقا لله ثم لا يكون مقدورا لله ولا معلوما له ؟! فالإقرار بكون الشيء مخلوقا يتناقض بالضرورة مع إمكان

خروجه عن قدرة الله وعلمه وإرادته[٧٢].

فالأسئلة السابقة كلها مجرد فروض عقلية محضة ، لا يمكن أن يتحقق منها شيء في الواقع ، لكونها متضمنة للتناقض في ذاتها ، فلا يمكن أن يقدم عنها جواب مستقيم . وهي لا تختلف في البطلان عن قولنا : هل يستطيع الله أن يخلق دائرة على شكل مربع ؟! وقولنا : هل يستطيع الله أن يجعل الجزء أكبر من الكل ؟! وعن قولنا : هل يستطيع الله أن يجعل الواحد أكبر من العشرة؟! وقولنا : هل يستطيع الله أن يجعل رجلا أعزب متزوجا؟! وقولنا : هل يستطيع الله أن يخلق صوتا مسموعا غير مسموع؟! وغيرها من الأسئلة المتناقضة في ذاتها

فكل هذه الأسئلة مجرد توهمات عقلية وخيالات ذهنية مبنية على مغالطات منطقية وقائمة على القفز على خصائص الحقائق الوجودية الظاهرة ، ومنطلقة من المطالبة بالجمع بين المتناقضات والدخول في التوهمات والتخلي عن الاتساق العقلي والانضباط المعرفي . وأساس الغلط في تلك الأسئلة راجع إلى الخلط بين ما يمكن أن يقوم في الذهن وبين ما يمكن أن يتحقق في الخارج ، فما يقوم في الذهن أوسع بكثير مما ممكن أن يقع في الوجود ، فالذهن الإنساني قد يتصور أمورا كثيرة تكون مستحيلة التحقق في الخارج ، فمجرد التصور الذهني لا يستلزم إمكان التحقق في الخارج ؛ وذلك أن الوجود الخارجي له طبيعة مختلفة عن طبيعة الوجود الذهني ، والظروف المشترطة في تحققه مختلفة عن الظروف المشترطة في الوجود الذهني .

ولكن المعترضين بتلك الأسئلة يغفلون عن هذه الفروق الجوهرية المؤثرة بين الوجودين ، بل يجهلونها ، ويطالبون الآخرين بالاستجابة لنتائج غفلتهم وجهلهم ، وإن لم يفعلوا حكموا عليهم بالجهل وعدم العلم!!

والطريقة الصحيحة في التعامل مع الأسئلة التي يتحقق فيها الخلط بين طبيعة الوجود الذهني والوجود الخارجي تنحصر في بيان وجه الخطأ في ذلك الخطأ ، ولا يصح أن يسترسل المسؤول في الجواب عن مضمونها بالنفي أو الإثبات .

الأمر الثالث : وهو أمر جدلي تنزلي ، إن أصر المعترض على أن عدم تعلق قدرة الله بالأمور المستحيلة يعد نقصا فيها فإنه بناءً على طريقته في التفكير والنظر يمكن أن تقلب الدعوى عليه فيقال : نعم يمكن أن يخلق الله صخرة لا يمكنه حملها ، ولكنه يمكنه حملها ، فإن قال : هذا تناقض! قلنا : وكذلك فرضك العقلي بأن ثمة مخلوقا لا يكون مقدورا لله تناقض ، فلماذا تقع في التناقض وتصر عليه وتلزم الآخرين به ولا ترضى أن يلزمك الآخرون بمثل ما وقعت فيه ؟!!

الاعتراض الثاني عشر : امتناع الجمع بين كمال القدرة وكمال العلم .

تتحصل حقيقة هذا الاعتراض في السؤال التالي : هل يستطيع الله أن يغير أمرا يعلم أنه سيقع في المستقبل ، فإن كان الجواب بـ نعم ، فالله ليس مطلق العلم ، وإن كان الجواب بـ لا ، فالله ليس بمطلق القدرة ، فإذا كان الله يعلم أن نيزكا سيضرب الأرض في السنة القادمة ، فإنه إن قدر على تغيير ذلك فهو ليس كامل العلم ، وإن لم يقدر فهو ليس كامل القدرة[٧٣].

وهذا الاعتراض لا يختلف عن الاعتراض السابق في التلبس بالمغالطات العقلية ، والإشكال على التناقض المنهجي ، وبيان ما فيه من خلل واضطراب يتحصل في الأمور التالية :

---

(٧٢) انظر أمثلة أخرى على هذه الأسئلة الباطلة : جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية ، ابن تيمية (١٢١)

(٧٣) انظر : مشكلة الله ، مجلة أنا أفكر (٤٤/٣) .

الأمر الأول : أن هذا الاعتراض مبني على تصور منحرف للكمال الإلهي ، فالله تعالى لا تنفصل صفاته وكمالاته بعضها عن بعض ، بل يستحيل وقوع ذلك ، فالله تعالى لم يتصف بصفات الكمال على جهة التعاقب الزمني ، بحيث إنه في زمن كان متصفا بصفة العلم غير متصف بصفة الحكمة والقدرة مثلا ، وإنما صفاته كلها متلازمة فيما بينها ، وخلقه للكون وتقديره له يكون بمجموع ما له من الصفات ، فهو سبحانه لا يقدّر المقادير بصفة العلم وحدها ، ولا بصفة القدرة وحدها ، ولا بصفة الحكمة وحدها ، ولا بصفة العدل وحدها ، وإنما يدبر الكون ويقدر المقادير بمجموع ما له من صفات الكمال والجلال ، متضافرة فيما بينها في كل لحظة وحين . فالكمال الإلهي لا ينظر فيه إلى كل صفة منفصلة عن الصفات الأخرى ، وإنما ينظر إليه باعتبار الصفات كلها متضافرة فيما بينها ، فلا ينظر إلى صفة الرحمة مثلا منفصلة عن صفة العلم والعدل والحكمة وغيرها من الصفات ، ولا ينظر إلى صفة القدرة منفصلة عن غيرها من الصفات ، وهكذا في سائر الصفات الإلهية .

وبهذا التقرير يتضح الخلل المنهجي في ذلك الاعتراض ، فهو قائم على فرض عقلي محال ، حيث إن المعترض افترض أن القدرة الإلهية ومقتضياتها يمكن أن تتعارض مع العلم الإلهي ومقتضياته ؛ لكونه نظر إلى كل صفة منعزلة عن الصفة الأخرى ، فوقع في توهم أن بعضها سيكون مناقضا لبعض . فالسؤال عن إمكان تعارض العلم الإلهي مع القدرة الإلهية سؤال باطل في ذاته ؛ لكونه مبنيا على تصور خاطئ ، والتعامل الصحيح مع الأسئلة الباطلة لا يكون بالجواب على مضمونها بالنفي أو الإثبات، وإنما بإثبات بطلانه وفساد التصورات التي يستند إليها .

الأمر الثاني : فضلا عما في ذلك الاعتراض من انحراف في النظر إلى الصفات الإلهية واستناده إلى فروض عقلية باطلة ، فهو متضمن في الوقت نفسه مغالطة عقلية ظاهرة ، وهي افتراض أن الله عالم بكل شيء ، ثم افتراض أن قدرته يمكن أن تكون على خلاف علمه ، وهذه مغالطة ؛ لأنه إذا كان الله عالما بكل شيء ، فإنه سيكون لا محالة عالما بقدرته على تغيير الأمر المستقبل ، فالتغيير لو وقع سيكون بعلمه أيضا ، فكيف يقال مع ذلك : إن إمكان تغيير الأمر المستقبل منافٍ لكمال العلم؟!! فلو كان الله يعلم أن نيزكا سيضرب الأرض بعد شهر ، وافترضنا أنه يقدر على تغيير وقت هذا الحدث ، فإنه سيكون عالما بقدرته على ذلك ؛ لكونه عالما بكل شيء ، فإن تغير زمن ذلك الحدث ، فهو متغير بعلم الله وقدرته ، فكيف يقال : إن تغير زمنه مناف لكمال العلم؟!!

إن هذا السؤال لا يختلف في مضمونه وتركيبه عن قولنا : هل يستطيع الله أن يسأل سؤالا لا يعرف جوابه ؟! فهذا السؤال باطل بالضرورة ؛ لأن الله إذا كان عالما بكل شيء ، فلا يصح في العقل أن نفترض وجود سؤال لا يعرف جوابه ، حتى يصح السؤال عن قدرته على ذلك ! فافتراض ذلك من حيث الأصل باطل متناقض مع العقل ، فلا يصح البحث في الجواب عنه ، وإنما يجب أن ينبه السائل على بطلانه وفساده .

ومثل ذلك السؤال قولنا : هل يستطيع الله أن يجعل نفسه جاهلا ؟! ومثله قولنا : هل يستطيع الله أن يجعل نفسه مخلوقا ، فكلا هذين السؤالين باطل ؛ لكونهما مشتملان على التناقض الذاتي ، المبني على انحراف شديد في تصور الكمال الإلهي .

الاعتراض الثالث عشر : مشابهة صفات الله لصفات المخلوقين .

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أن الصفات التي يذكرها أتباع الأديان لله مشابهة لصفات الإنسان ومتطابقة معها ، فالإله عندهم يوصف بالحب والبغض والعين واليد والقدم ، ويحب المدح والثناء والحمد ، ويكره المعرضين الذين لا يمدحون ولا

يثنون ، ويتصف بصفات الملوك ، فيستوي على العرش، ولديه وزراء وجنود ، وكل ذلك متطابق مع صفات البشر ، وهذا يدل على أن البشر هم الذي اخترعوا وجود الإله ، وصوروه على صورهم التي هم عليها .

وهذا الاعتراض مبني على تصور خاطئ للمنهج العلمي الصحيح في التعامل مع الصفات الإلهية والمسالك العقلية المعتمدة في إثباتها ، وفي كيفية التعامل مع كيفياتها ، وبيان ما فيه من خلل وبطلان يتبين بالأمور التالية :

الأمر الأول : أن أهل الإسلام من أشد الناس بعدا عن تشبيه الله بخلقه وأكثرهم إنكارا على من تلطخت أقوالهم واعتقاداتهم بإثبات المشابهة بين الله وبين الإنسان وأقواهم منعا لجميع السبل المؤدية إلى ذلك ، وأقوال علماء الإسلام في تنزيه الله عن مشابهة الله لصفات المخلوقين كثيرة لا تحصى ، وقد نصوا على أن الله لا عدل له ولا ند له ولا كفو له ، ولا سمي له ولا مثيل له من المخلوقين أبدا .

واستدلوا على ذلك بأدلة عقلية عديدة ، منها : أن لو كان لله تعالى مثيلا أو شبيها من المخلوقين لجاز على أحدهما ما يجوز على الآخر ، ووجب له ما وجب للآخر ، وامتنع على أحدهما ما يمتنع على الآخر ، "فلو كان في المخلوقات ما هو عِدْلٌ أو مِثْلٌ للبارئ في الحقيقة والصفات – وإن كان أصغَر منه في القدر– لجازَ على البارئ ، ما يجوز عليه من العدم والفقر إلى الصانع والحدوث ، وأنه بنفسه ممكن مفتقر إلى من يُوجِدُه ويُوجِب له ما يجب للبارئ من القدم والقيام بنفسه والاستغناءِ عن الخالق والصمدية ، ولجاز عليه ما يجوز على من خلق الخلق وأبدع العالم ، وامتنع على العبد من العدم والموت والحاجة ما يمتنع عليه ، فيلزمُ أن يُوصف كلّ منهما بالصفات التي لحقيقة الآخر ، وهذا مع أنه محال في حق الرب أن يكون موصوفًا بالصفات التي لحقيقة العبد ، ومحال في حقّ العبد أن يكون موصوفًا بصفات حقيقة الرب ، فإنه متناقض إذا فُرِض تماثُلهما وتساويْهما في الصفات مع كون أحدهما خالق الآخر ، فيجب أن يكون كلٌّ منهما خالقًا مخلوقًا ، فيجب أن يكون الخالق قد خلق خالق نفسه ؛ إذ كان مثله ، وخَلْقُه لنفسه محالٌ ، فكيف بخالق نفسه؟ ويجب أن يكون الخالقُ مخلوقًا لمخلوقه ، وهو ممتنع عليه أن يكون مخلوقًا لنفسه ، فكيف لمخلوقِه؟"[٧٤].

فالجزم بانتفاء المماثلة بين الله والمخلوقات أمر مؤكد عند أهل الإسلام بيقين لا لبس فيه ولا غموض ، وقد دلت النصوص الشرعية في الإسلام على هذا المعنى كثيرا ، كما في قوله تعالى : {لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ}[الشورى:١١]، فأهل الإسلام يعتقدون أنه الله لا يمكن أن يشابه أحدًا من المخلوقات ولا يمكن أن يشبهه أحد منها .

الأمر الثاني : أن ذلك الاعتراض مبني على تصور خاطئ عن حقيقة الاتصاف بالمعاني ، فتوهم المعترض أن الاشتراك في الصفة يعني التماثل فيها من كل وجه ، وهذا غير صحيح ، وهو تصور خاطئ وقع فيه كثير من أتباع الأديان فضلا عن غيرهم ؛ وحصل بسبب ذلك التوهم الخاطئ اضطراب شديد في قضية الأسماء والصفات الإلهية .

والحقيقة التي تتوافق مع طبيعة الوجود أن الاشتراك في أصل الصفة لا يوجب الاشتراك بين الموصوفات ، وبيان الصورة الكاملة في هذه القضية يتطلب تفصيلا موسعا لا يحتمله موضع هذا الاعتراض من البحث ، ولكن يمكن أن يشار إلى ذلك بصورة مختصرة ، فيقال : إن المعنى المشترك لا يدل على ما به الاختصاص ، وما به الاختصاص إنما يتحقق بحسب طبيعة كل موجود ، فإن المعنى المشترك قدر كلي ليس له وجود في الخارج ، وإنما هو تصور ذهني فقط ، فثبوته لا يستلزم ثبوت التشابه بين الاختصاصات التي في الخارج ، فالمعنى المشترك بين الله وبين خلقه لا يدل على اتصاف الله بخصائص المخلوقات ، ولا على

---

[٧٤] جواب الاعتراضات المصرية ، ابن تيمية (١٢٠) .

اتصاف المخلوقات بخصائص الله ، ووجود الله إنما يمتاز عن وجود المخلوقات بما له من الخصائص سبحانه وتعالى .

"فالقدر المشترك هو مسمى الوجود أو الموجود أو الحياة أو الحي أو العلم أو العليم أو السمع أو البصر أو السميع أو البصير أو القدرة أو القدير ، والقدر المشترك مطلق كلي ، لا يختص بأحدهما دون الآخر ؛ فلم يقع بينهما اشتراك لا فيما يختص بالممكن المحدث ، ولا فيما يختص بالواجب القديم ، فإن ما يختص به أحدهما ، يمتنع اشتراكهما فيه ، فإذا كان القدر المشترك الذي اشتركا فيه صفة كمال ، ، كالوجود والحياة والعلم والقدرة ، ولم يكن في ذلك شيء مما يدل على خصائص المخلوقين ، كما لا يدل على شيء من خصائص الخالق ، لم يكن في إثبات هذا محذور أصلا ، بل إثبات هذا من لوازم الوجود ، فكل موجودين لا بد بينهما من مثل هذا"[٧٥] . وهذا يدل على أن المؤمنين إذا أثبتوا الصفات لله ، فإنهم مدركون بأن ذلك الإثبات لا يستلزم أن الله مشابها للمخلوقات ، بل يؤمنون إيمانا جازما بأن الله تعالى لا مثيل له ، ولا ند له ، ولا سمي له ، ولكن الناقدين للأديان غفلوا عن هذه الحقيقة ، وتوهموا أن مجرد إثبات الاشتراك في أصل الصفة يوجب إثبات التشابه في الخصائص بين الموجودات ، وطفقوا يتهمون الأديان/الإسلام بأنها تشبّه الله بالمخلوقات وترسم له صورة بشرية .

الأمر الثالث : أن إثبات جنس الصفات لله تعالى أمر تقتضيه الضرورة العقلية ، فإن الإيمان بأن الله تعالى هو الخالق للكون ، يستوجب بالضرورة العقلية الإيمان بأن الله تعالى متصف بالحياة والعلم والقدرة والحكمة والإرادة والملك ، وغيرها من الصفات ؛ إذ يستحيل تحقق الخلق بدون تلك الصفات . فالمؤمنون لا يمكنهم ألبتة الفصل بين الإيمان بالله تعالى وخلقه للكون وبين إثبات الصفات له ، فإنهم إن فعلوا ذلك وقعوا في التناقض المنهجي لا محالة .

وتلك الصفات — أعني : الحياة والعلم والقدرة والإرادة ونحوها- يتصف بها جنس الإنسان أيضا ، وبناءً عليه ، فإنه إن كان المعترض بذلك الاعتراض من أتباع التيار الربوبي ، فإنه يقال له : إذا كان إثبات تلك الصفات لله لا يلزم منه مشابهة الله بالإنسان ، فكذلك القول في سائر الصفات ؛ لأن باب الصفات واحد ، والقول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر ، وجنس الصفات متحد في طبيعته ومقتضياته . وإذا كان المعترض من أتباع التيار الإلحادي ، فإن البحث معه أولا في إثبات وجود الله وخلقه للكون ، فإن لم يقنع بذلك ، فلا فائدة من البحث معه في طبيعة اتصاف الله بالصفات.

الأمر الرابع : أما الادعاء بأن الصفات التي تذكرها النصوص الشرعية في الإسلام مشابهة للصفات التي تتصف بها آلهة الخرافيين ، فهو تمحل كبير ، واستخفاف بالحقائق الواقعية الظاهرة ، فإن الخرافيين يصفون آلهتهم بكثير من الصفات الإنسانية التي يقطع المسلمون قطعا باتا بانتفائها عن الله تعالى ، فإنهم يصفون الآلهة بالتصارع مع قوى الطبيعة ، والسرقة ، والتزاوج مع البشر ، والنوم والغفلة ، والتعب ، والذكورة والأنوثة ، وغيرها من صفات النقص ، وهذه الأمور جميعها مما صرحت النصوص الشرعية الإسلامية بنفيها عن الله ، فكيف يصح في العقل والمنطق الادعاء بأن ما يذكر في الإسلام من صفات الله مشابهة لما يعتقده الخرافيون في آلهتهم؟!!

الاعتراض الرابع عشر : كيف ينشغل الله بالتصرفات الإنسانية الحقيرة؟!

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أن الأديان التوحيدية تصور الله تصويرا منافيا للحكمة والكمال والعظمة ؛ وذلك أنها تذكر أن الله يهتم بتصرفات الإنسان الدقيقة وينشغل بها ويحاسب عليها ، فالله عند أهل الأديان يغضب من النظر إلى النساء

([٧٥]) مجموع الفتاوى ، ابن تيمية (٣/٧٥) .

، ومن إلقاء بعض الكلمات ويعذب عليها ، ومن خلو المرأة بالرجل ، ومن عدم تقليم الأظافر ، ومن كشف المرأة لوجهها ، أو شيء قليل من شعرها ، وغير ذلك من التصرفات الإنسانية الدقيقة التي لا تساوي شيئا مع عظمة الكون .

فإذا كان الله هو الخالق العظيم للكون الكبير بمجراته الفسيحة ، فيكف يتصور العقل أن يليق به الانشغال بمثل تلك الأمور والالتفات إليها؟!(٧٦).

وهذا الاعتراض لا يعدو أن يكون مجرد توهم من توهمات العقول المنحرفة عن المسلك الصحيح في الاستدلال والنظر إلى الحقائق الوجودية ، فهو قائم على تصورات خاطئة ، ومقاييس زائفة في الحكم على الأشياء ، وبيان ما فيه من خلل وبطلان يتحصل في الأمور التالية :

الأمر الأول : يصور الناقد بأن الله تعالى منشغل بالفعل بتصرفات الإنسان ، وأن تلك التصرفات أخذت قدرا من تدبيره انصرف بسببها عن تدبير مظاهر الكون الأخرى ، وهذا تصور باطل منافٍ للعظمة الإلهية ، فالله تعالى لا يشغله شأن عن شأن ، ولا تساوي كل المخلوقات من عظمته شيئا يذكر حتى يمكن أن نتصور أنه اشتغل ببعضها عن بعض ، فكيف يصح أن يقال مع ذلك بأنه منشغل بتصرفات الإنسان ؟!!

الأمر الثاني : أن تشريع الله للأحكام المتعلقة بدقائق حياة الإنسان إنما هو لتكميل الحياة الإنسانية والارتقاء بها نحو الكمال ، وتحقيق المنفعة الدينية والدنيوية له ، فإذا امتثل الإنسان أمر الله في تلك التصرفات الصغيرة ، فإنه يتحصل على ثواب كبير من الله تعالى ، وعطاء واسع منه ، فتشريع تلك الأمور إنما جاء لتحقيق مصلحة الإنسان ، وليس لأن الله محتاج إليها ، أو منشغل بها . فالنظر الصحيح في تلك الأمور إنما يكون بالبحث في نفعها ومصلحتها للإنسان مصيره ، وليس في كونها تدل على انشغال الله بأفعال الإنسان .

الأمر الثالث : أن المعترض بذلك الاعتراض اعتمد على مقياس منحرف في تقييم الأمور ، فإنه اعتمد في بيان أهمية الأشياء وتحديد قيمتها على الحساب بالحجم ، فحين وجد الإنسان لا يساوي شيئا مع عظمة الكون وأن أفعاله الحياتية تعد أمورا حقيرة جدا مع مشاهد الكون العظيمة طفق يحكم على التشريعات الإلهية بأنها منافية للحكمة والعظمة وانتهى بذلك إلى القدح في كمال الله . وهذا مسلك قياسي منحرف ، فإن قيمة الأشياء وأهميتها لا تقاس بالحجم ، وإنما بما لها من مكانة وقيمة معنوية ، ولو كانت صغيرة الحجم ، فإن العقلاء لا ينظرون في المفاضلة بين الأشياء إلى الحجم فقط ، وإنما ينظرون إلى ما يمكن أن يتعلق بها من قيمة ومكانة معنوية وتأثيرية .

ولا شك أن الإنسان يعد عنصرا صغيرا جدا بالنسبة إلى عظمة الكون ، وتصرفاته لا يكاد يكون لها حجم بالنسبة إلى مشاهد الكون الأخرى ، ولكنه مع ذلك من أشرف المخلوقات وأعلاها قدرا ، فتخصيص الله له بالتكليف وتشريع العبادات المتعلقة بأفعاله السلوكية راجع إلى قيمة الإنسان المعنوية وليس إلى حجمه في الكون .

إن مثل من يعترض بمثل ذلك الاعتراض مثل رجل وقف على أناس يتقاتلون على كومة من الذهب بجوار جبل كبير ، فلما سأل عن سبب اقتتالهم وذُكر له بأن الاختصام على كومة الذهب أخذ يهزأ منهم ويقول : كيف يتقاتلون على تلك الكومة الصغيرة ويتركون ذلك الجبل العظيم؟!!

---

(٧٦) انظر : قصة الحضارة ، ول ديورانت (٢٣٦/٢٧) ، وهم الإله ، ريتشارد دوكنز (٢٣٨) ، والقضية الخالق ، لي ستروبل (١٥٢) ، والدين والعلم ، أحمد عزت باشا (٨٦) .

بعد أن أنهى د. العميري العرض السابق، تحدث عن أدلة وجود الله ثم اعتراضات الملحدين على هذه الأدلة، وسنكتفي بذكر بعض هذه الاعتراضات والرد عليها. منها :

الادعاء بأن الكون مستغنٍ بنفسه عن الاحتياج إلى الخالق .

بعد أن ظهر بطلان القول بقدم العالم وتعمقت دلالة العلم التجريبي على حدوثه ، وانتشر بطلان القول بالصدفة مع ظهور الاكتشافات العلمية الدال على ضبط الكون وإتقانه ، واستقر الوعي العلمي على سخافة القول بأن العالم وما فيه من دقة مبهرة نشأ نتيجة ضربات عشوائية لا معنى لها ولا غرض ولا غاية ولا هدف أخذ بعض الملاحدة المعاصرين يبحث عن مخرج ينقذ به موقفه الإلحادي من المأزق الذي وقع فيه ، فاخترع عدد منهم فرضية استغناء الكون بنفسه عن الاحتياج إلى الخالق .

ومن أشهر من تبنى هذه الفرضية وروج لأفكارها العالم الفيزيائي المشهور ستيفن هوكنج ، فإنه أقر صراحة بأن الكون له بداية ، وأنه ليس أزلي الوجود ، وأن حدوثه إنما تحقق مع الانفجار العظيم ، وأقر أيضا بأن الكون مصمم تصميما مبهرا ، ومحكوما بقوانين صارمة بالغة الدقة ، ولكنه مع ذلك كله ، زعم أن الكون ليس في حاجة إلى خالق ليوجده ، وطفق يقول : إن القوانين الحاكمة للكون يمكنها أن تقوم بإحداثه من العدم ، وأنه ليس علينا إلا أن نفهم حقيقتها وكيفية عملها .

وانتهى إلى أن الكون نشأ بشكل عفوي بسبب قوانين الفيزياء من غير أن يؤثر فيه سبب خارج عن طبيعته[٧٧].

وحين ذكر أن القوانين الطبيعية الفيزيائية لا تجيب على سؤال : لماذا كان الكون بتلك الصورة دون غيرها أنكر على من اعتمد على ذلك العجز في إثبات ضرورة وجود الخالق ، وقال :"ونحن نزعم مع ذلك أنه من الممكن الإجابة عن تلك الأسئلة بوضوح في مجال العلم من دون استحضار أي قوة غيبية"[٧٨].

ويقول في محاضرة له :"إن اكتشاف هذه القوانين هو أكبر انجاز للكائن البشري ، وإن قوانين الطبيعة هذه يمكنها أن تخبرنا أننا لسنا في حاجة إلى إله أبدا لكي يفسر لنا هذا الكون ، فهو محكوم داخليا من قبل قوانين الطبيعة"[٧٩].

فهو ينطلق إذن من أن القوانين الطبيعية لديها القدرة في إيجاد الكون ، وأن تفاعلاتها تكفي في إحداثه من العدم ، وقد كرر مرارا بأنه لا ينقصنا إلا الوصول إلى النظرية الشاملة الموحدة التي تكشف لنا عن أسرار عمل تلك القوانين ، وذكر أن العلماء ما زالوا يسعون إلى البلوغ لتلك النظرية[٨٠].وقد أطال ستيفن هوكنج كثيرا في شرح زعمه ساعيا إلى محاولة إثباته ورفع منافاته للضرورة العقلية بكل وسيلة ، وذكر أن قوله ذلك مركب من عدة مرتكزات فيزيائية تشترك فيما بينها في تأسيس حقيقته، فانطلق أولا من أن الكون مكون من الطاقة والفراغ ، وأنه بسبب تموجات الطاقة يحدث عدد كبير لا حصر له من الأكوان الصغيرة ، بعضها ينفى وينكمش وبعضها يستمر في التضخم ، ويشبهها في بعض كلامه " بتكوين فقعات البخار في الماء المغلي ، حيث تظهر عدة فقعات صغيرة جدا ، ثم تختفي عندئذ مرة ثانية ، وتمثل تلك الفقعات أكوانا دقيقة تتمدد ، لكنها تنهار مرة ثانية"[٨١].

---

(٧٧) انظر : التصميم العظيم ، ستيفن هوكنج (١٦٥ ، ١٩٨) .

(٧٨) المرجع السابق (٢٠٦) .

(٧٩) محاضرة العالم ستيفن عن وجود الله ، ترجمة عادل أحمد ، مجلة الملحدين العرب (٥١/١) .

(٨٠) انظر : التصميم العظيم ، ستيفن هوكنج (١٤٤-١٤٥) .

(٨١) المرجع السابق (١٦٧) .

ويعوّل ستيفن كثيرا على فرضية تعدد الأكوان هذه ، ويجعلها أحد أهم الأسس التي تقوم عليها دعواه في أن الكون مستغنٍ بنفسه عن الخالق ، ويقول :"مفهوم متعدد الأكوان يمكنه أن يفسر الضبط الدقيق للقانون الفيزيائي دون حاجة لوجود خالق محسن يقوم بخلق الكون لمصلحتنا"(٨٢).

ويضيف إلى ذلك طول الزمن غير المحدد ، ويجعل له تأثيرا بالغا في نشأة الكون من العدم بسبب تفاعلات القوانين الطبيعية ، فادعى أن الزمن نوعان : زمن حقيقي ، وهو الذي نشأ مع الانفجار العظيم، وزمن متخيل ، وهو الزمن الذي كان قبل الانفجار العظيم ، وادعى أن هذا الزمن يسير على شكل دائرة كروية وليس له طرفان ، وأنه مثل السطح المغلف ، وبالتالي فهو زمن غير محدود ، وفي بيان أثر هذه الفرضية على زعمه بأن الكون ينشأ من غير خالق يقول بعد أن شرح مفهوم الزمن المتخيل :"إذا كانت تواريخ الكون في الزمان التخيلي هي حقا سطح مغلق ، كما طرحنا ، فإن هذا يكون له دلالات أساسية في الفلسفة ، وفي تصورنا عن الكون الذي أتينا منه ، سيكون الكون عندها مكتفيا ذاتيا بالكامل، وهو لا يحتاج لأي شيء من خارجه يدير نيزكا فيه ليعمل ، وبدلا من ذلك سيتحدد كل شيء فيه حسب قوانين العالم ورميات النرد من داخله ، وربما بدا في ذلك تجاوز لفروض تقليدية ، إلا أن هذا هو ما أفترضه أنا وكثيرون غيري من العلماء"(٨٣). في هذا الزمن غير المحدود تستمر تموجات الطاقة وتفاعلاتها وفق قوانين الفيزياء كما يزعم ستيفن ، فتحدث أكوان لا حصر لها ينتج عنها ظهور كوننا الذي نعيش فيه .

ولكن ما زال هناك سؤال عالق حول هذه الفرضيات العقلية ، وهو كيف خرجت تلك التموجات إلى الوجود ومن الذي دفع تلك القوانين إلى العمل ، ويثير استيفن هذا السؤال ويجب عليه قائلا :" ولكن يبقى السؤال الأخير، وهو من الذي أطلق العملية كلها في المقام الأول، ففي تجربتنا الحياتية اليومية نحن نعتاد على فكرة أنه لا يمكن أن نجد شيء من لا شيء، ولكن إذا لو راقبنا حركة الأجسام على المستوى دون الذري، نجد أن الجزيئات تسلك سلوك يعتمد على علم نسميه ميكانيكا الكم، والجسيمات على هذا المستوى تجريبياً تظهر من عدم لفترة وجيزة جداً ثم تختفي إلى لا شيء لتظهر في مكان آخر، ونحن نعلم أن الكون في لحظة الانفجار كان أًصغر حتى من الجزيئات الذرية، فيمكن له ببساطة أن ينشأ من عدم، دون أن يخالف أي قانون من قوانين الطبيعة، فقوانين ميكانيكا الكم تخبرنا أنه يمكن أن ننتج الإلكترون من لاشيء حرفياً"(٨٤)

ثم أكد قوله بأن الوقت لم يكن موجودا قبل الانفجار العظيم "فلا يمكن أن تأتي بوقت قبل الانفجار العظيم، لأن الوقت نفسه بدأ لحظة الانفجار،وأخيراً وجدنا شيئاً لا يحتاج إلى مسبب، لأنه لم يكن هناك زمن ليحدث فيه هذا السبب، وبالنسبة لي هذا ينفي تماماً احتمالية وجود صانع للكون، لأنه لم يكن هناك وقت للخالق لكي يخلق"(٨٥).

وقد تعرضت فرضية ستيفن في استغناء الكون بنفسه عن الخالق لنقد عريض وعنيف جدا من قبل عدد من العلماء والمفكرين ، وأبانوا في نقدهم من مناقضات عديدة للمبادئ العقلية وتمحلات كثيفة في بناء الأفكار ، وكشفوا عن فساد الأصول والمنطلقات التي اعتمد عليها ستيفن في بناء فرضيته(٨٦)، وقد علق عليها الفيلسوف الانجليزي انتوني فلو بقوله :"ما أجملها من

---

(٨٢) المرجع السابق (١٩٨) ، وانظر منه (١٨) .

(٨٣) الكون في قشرة جوز ، ستيفين هوكنج (٨٣) ، وانظر : التصميم العظيم ، له أيضا (١٦٥ ، ١٧٦ ، ١٧٧) .

(٨٤) محاضرة العالم ستيفن عن وجود الله ، ترجمة عادل أحمد ، مجلة الملحدين العرب (٥٣/١) .

(٨٥) المرجع السابق (٥٤/١) .

(٨٦) انظر : الرد على ستيفن هوكنج ونقد التصميم العظيم ، مدونة مختصر الحقيقة ، رابط : http://bh-truth.blogspot.com/2011/09/blog-post_2829.html .

مقولة أدبية ، وما أبعدها عن الدليل البرهاني العلمي الفلسفي"[٨٧].

وتتلخص أهم الاعتراضات التي تبين خطأ تلك الفرضية بطلانها في الأمور التالية :

الأمر الأول : أن استيفن انطلق من أن الإنسان توصل إلى النظرية الشاملة التي تفسر الكون كله ، وتكشف عن كل أسبابه ، وهي ما يسميه النظرية"إم" ، ولكن هذه النظرية ما زالت فرضية حتى الآن ، وما زالت تأملا عقليا محضا ليس لها أي داعم من العلم التجريبي ، يقول روجرزبنروز –الفيزيائي الشهير الذي أثبت مع هوكنج حدوث الانفجار الكبير– يقول :"على عكس ميكانيكا الكم ، فإن النظرية إم لا تملك أي إثبات مادي إطلاقا"[٨٨] ، ويقول فيلسوف الفيزياء كريج كالندر في جامعة كاليفورنيا يقول ساخرا :"منذ ثلاثين عاما صرح هوكنج بأننا على اعتاب نظرية كل شيء بحلول عام ٢٠٠٠ وحتى الآن في عام ٢٠١٠ ...لاشيء!! ...لكن لايهم فهوكنج رغم ذلك قرر أن يفسرسبب الوجود بالرغم من عدم وجود النظرية!...إن ما يتحدث عنه هو مجرد حدس غير قابل للاختبار أبدا"

ويقر ستيفن هوكنج نفسه بذلك ، فقال تعليقا على النظرية إم :"محاولة فهم الفيزياء والرياضيات لا نهاية لها أبدا" .

فكيف يصح في العقل وقوانين الاستدلال الصحيحة أن يبنى عليها مثل تلك النتائج العظيمة؟!!

الأمر الثاني : أنه على فرض صحة نظرية إم ، وعلى فرض أن الكون وجد بسبب القوانين الفيزيائية الطبيعية ، فإن ذلك لا يعني استغناء العالم عن وجود الخالق ؛ لأن السؤال مازال باقيا ، فمن الذي وضع تلك القوانين؟!ومن الذي حدد مساراتها الدقيقة؟!ومن الذي حدد خواصها المبهرة؟!

والغريب أن ستيفن يقفز على هذه الأسئلة في كل مرة وحين ، فيدعي أن الكون خلق بسبب القوانين ، ثم لا يبين كيف تشكلت تلك القوانين ومن أين أتت ؟!

وحين سأله مذيع في مقابلة تلفزيونية معه فقال له : من أين أتى قانون الجاذبية؟! لم يجب عليه ، وقال: السؤال عن هذا يشبه السؤال عن سبب كون اثنان زائد اثنان يساوي أربعة .

وهذه الموازنة مضللة جدا ؛ فإنه لم يقل أحد : إن الإعداد الرياضية جاءت من نفسها ، وإنما هي داخلة ضمن التصميم الذي صمم به الكون ، الذي يريد ستيفن أن يقول لنا إن وجد من غير خالق ، وأما قانون الجاذبية فهو يدعي فيه أنه أحدث الكون وأثر في نقلته من العدم إلى الوجود ، ثم لا يريد أن يذكر لنا من أين جاء ذلك القانون .

وقد أثار عدد من العلماء هذا السؤال على ستيفن ، ولم يقدم لهم عنه جوابا مباشرة ، يقول راسل ستانرد العالم الفيزيائي الشهير :"نظرية الأوتار تحتاج لمصادم هيدروني بحجم مجرة لاختبارها وهذا غير ممكن...حسنا لو قلنا – طبقا للنظرية إم – إن الكون خلق نفسه ، فمن أوجد النظرية إم؟! ومن أوجد القوانين الفيزيائية الخاصة بها؟! ... ورغم ذلك فلا توجد لها معادلة فيزيائية حتى الآن! أطلب منهم أن يكتبوا معادلة فيزيائية ...لن يفعلوا لأنهم ببساطة لا يمتلكونها"[٨٩].

ويكشف العالم المعاصر بول ديفيز عن الإشكال العقلي العميق في دعوى خلق الكون لنفسه بمثال معبر عن صبي يسقط في

([٨٧]) هناك إله – ضمن كتاب رحلة عقل ، عمرو شريف– (٨٠) .

([٨٨]) هذا النقل والنقلان اللذان بعده من بحث : الرد على ستيفن هوكنج ونقد التصميم العظيم ، مدونة مختصر الحقيقة ، رابط :
http://bh-truth.blogspot.com/2011/09/blog-post_2829.html

([٨٩]) الرد على ستيفن هوكنج ونقد التصميم العظيم ، مدونة مختصر الحقيقة ، رابط :
http://bh-truth.blogspot.com/2011/09/blog-post_2829.html

مستنقع وينجو منه عن طريق جذب نفسه لأعلى بمجهوده الشخصي ، "فالكون المخلوق ذاتيا يعتبر أكثر شبها بهذا الصبي طالما كان يستطيع جذب نفسه لأعلى بمجهوده الشخصي ، تماما من طبيعته الفيزيائية ، يفعم الكون نفسه بكل الطاقة اللازمة لخلق وبعث الحياة في المادة ويدفع أصله المتفجر!!"[٩٠].

الأمر الثالث : أن دعوى استغناء الكون عن الخالق قائمة على فرضية الأكوان المتعددة ، وهي فرضية ما زالت في أول مراحلها التأملية ، وليس لها أي حض من الصحة ، بل هي في الحقيقة فكرة ميتافيزيقية محضة ، وما زالت محل خلاف شديد بين علماء الفيزياء ، وصرح عدد كبير منهم بإنكارها وأكدوا أنها ما زالت فرضية عقلية حتى الآن .

يقول البروفسور جون بولكنجهورن – أحد أهم علماء الفيزياء النظرية –:"إنها –الأكوان المتعددة– ليست فيزياء ، إنها في أحسن الأحوال فكرة ميتافيزيقية ، ولا يوجد سبب علمي واحد للإيمان بمجموعة من الأكوان المتعددة...إن ما عليه العالم الآن هو نتيجة لإرادة خالق يحدد كيف يجب أن يكون"[٩١]

الأمر الرابع : أن ستيفن يتحدث عن الفراغ الكمي الذي نشأ فيه على أنه العدم المحض ، ويدعي بناء عليه أن الكون خرج من العدم ، والحقيقة أن الأمر ليس كذلك ، فالفراغ الكمي الذي زعم ستيفن أن الكون خرج منه ليس عدما محضا ، وإنما هو في حقيقته وجود آخر يسميه ، فقد وصفه بأنه يحمل في طياته طاقة موجبة وسالبة ، وأن قوانين الفيزياء الطبيعية تعمل فيه ، وهذه الأوصاف تدل على انه لا يتحدث عن العدم المحض الذي يعني انتفاء كل مظاهر الوجود ومعانيه ، ولا يتصف بأي شيء وليس فيه أي شيء لا طاقة ولا غيرها .

وفي التنبيه على هذا المعنى العالم الفيزيائي بول ديفيز :"وغالبا ما يشار إلى الظهور التلقائي للمادة من فضاء فارغ بأنه خلق من عدم ، ومع ذلك وبالنسبة للفيزيائيين فان الفضاء الفارغ هو بون شاسع عن العدم ، إنه جزء كبير جدا من الكون الفيزيائي ، وإذا رغبنا في إجابة عن السؤال الأساسي عن الكون كيف جاء الكون إلى الوجود فلا يكفي أن نفترض أن الفضاء الفارغ كان موجودا هناك منذ البداية ، وعلينا أن نشرح من أين جاء الفضاء ذاته"[٩٢].

وهذا يعني أنه على التسليم بصحة ما قاله ستيفن فإن غاية ما ينتهي إليه أن الكون خلق من وجود آخر وليس من العدم المحض ، فيبقى السؤال قائما : من الذي أوجد ذلك الوجود الآخر؟! .

الأمر الخامس : أن الزمن التخيلي الذي ادعى ستيفن أنه لا حدود له ، وأن تموجات الطاقة وقوانين الطبيعة عملت فيه لمدة غير محدودة مجرد فرض خيالي لا حقيقة له ، وهو لا يعدو أن يكون أمنية يتمنى ستيفن تحقيقها في الوجود ، وليس عليها أي دليل علمي أو عقلي ، وإنما هي مجرد افتراض عقلي ميتافيزيقي[٩٣].

ولا بد من التأكيد أننا لا ننكر إمكان وجود أزمان أخرى غير الزمن الموجود الذي ظهر مع وجود العالم ، فنحن المؤمنين بوجود الله لا نحيط بأعداد المخلوقات التي خلقها الله تعالى ولا أنواعها ولا أصنافها، ولا نعرف إلا الزمن الذي يقاس بحركة الكواكب والنجوم ، وقد تكون أزمان أخرى تقاس بحركات عوالم أخرى لا نعلمها ، وعدم علمنا بها لا يعني عدم وجودها ،

---

(٩٠) القوى الأربع الأساسية في الكون ، بول ديفيز (٢٤٣) .

(٩١) الرد على ستيفن هوكنج ونقد التصميم العظيم ، مدونة مختصر الحقيقة ، رابط :
http://bh-truth.blogspot.com/2011/09/blog-post_2829.html

(٩٢) القوى الأربع الأساسية في الكون ، بول ديفيز (٢٤٨) .

(٩٣) انظر : القضية الخالق ، لي ستروبل (٧٣-٧٥) .

لكون عدم العلم بالوجود ليس علما بالعدم .

فالنقد الموجه إلى فرضية ستيفن مبني على إلزامه بالأصول التي ينطلق منها ، فمن ينكر وجود الله وقدرته الواسعة لا يستطيع أن يثبت وجود زمن آخر غير الزمن الذي نعرفه ، وأما المؤمنون فإن تعدد الأزمان ومقاييسها ممكن على أصولهم البرهانية التي ينطلقون منها .

الأمر السادس : أما اعتماد ستيفن في إنكاره لوجود الخالق على عدم وجود الزمن الذي يقع فيه الخلق قبل الكون فهو قائم على افتراض خاطئ ، وهو أنه لا وجود لزمان حقيقي في الوجود إلا الزمان الحادث مع الانفجار العظيم ، وهذا افتراض باطل ، فإن أفعال الله تعالى ليست منحصرة في خلق هذا الكون فقط ، بل العقل يوجب أن يكون الله سبحانه لا يزال يفعل شيئا بعد شيء ، وقد أخبرنا تعالى عن أن له مخلوقات أخرى قبل الكون ، كالعرش والماء وغيرهما ، فأفعال الله تعالى لا تقاس بالزمن الحادث مع الانفجار ، وحدوث الزمان مع الانفجار لا يعني بحال من الأحوال أنه لا توجد أفعال أخرى لله تعالى ، ولا يعني ألبتة أنه لا توجد أزمان أخرى تقاس بحركة مخلوقات أخرى لا نعرفها .

ثم إنه لا علاقة بين الحدوث في الزمان الخاص بالانفجار العظيم وبين مبدأ السببية ، فكون الشيء لم يحدث في الزمن الزمكاني ، الذي حدث مع الانفجار لا يعني أنه لا سبب له ، فمبدأ السببية مبدأ عقلي مستقل عن الزمان والمكان(٩٤)، فسواء قلنا إن الكون حادث في زمان ، وكل حادث في زمان لا بد له من خالق أو قلنا إن الكون حادث وكل حادث لا بد له من خالق ، فإن المعنى بالنسبة لمبدأ السببية واحد

ثم على التسليم بأنه لا يوجد زمان آخر قبل الزمن الذي حدث مع الانفجار العظيم ، فإن ذلك الاعتراض يبقى باطلا ؛ لأن فيه قياس لأفعال الله على أفعال المخلوقين ، وادعاء بأن أفعال الله لا تختلف عن أفعال المخلوقين ، وكل ذلك ادعاء باطل ؛ فأفعال الله مختلفة في الحقيقة والحكم عن أفعال المخلوقين الضعفاء ، وإذا كانت أفعال المخلوقات لا يمكن ان تقع إلا في زمن فإن ذلك لا يعني أن أفعال الله لا بد أن تقع في ذلك الزمن .

ومن الاعتراضات التي أوردها د. العميري في رسالته على أدلة وجود الله ورد عليها:

أن الإتقان في الكون لا يحتاج إلى فاعل .

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أن ما في كون الكون من إتقان لا يستلزم وجود الفاعل المختار ؛ لأنه يمكن أن يقع بغير ذلك ، فقد يكون وقع بالصدفة المباشرة أو بالصدفة طويلة الأمد .

وقد صرح عدد من الملاحدة بأن الدقة التي نشهدها في الكون يمكن أن تقع بالصدفة المحضة ، وفي بيان هذا يقول هكسلي مقررا إمكان تحقق الانتظام بالصدفة وحدها :" لو جلست ستة من القردة على آلات كاتبة ، وظلت تضرب على حروفها بلايين السنين ، فلا نستبعد أن نجد في بعض الأوراق الأخيرة التي كتبتها قصيدة من قصائد شكسبير ، فكذلك الكون الموجود الآن ، إنما وجد نتيجة لعمليات عمياء ، ظلت تدور في المادة لبلايين السنين"(٩٥).

---

(٩٤) انظر : آلة الموحدين لكسف خرافات الطبيعيين ، أبو الفداء (١٨٠-١٨٧) .

(٩٥) الإسلام يتحدى ، وحيد الدين خان (٧٢) .

وحين أدرك بعضهم بعد ظهور كثير من النماذج الرياضية الحسابية سخافة القول بالصدفة حاول أن يأتي ببدائل أخرى يتخلص فيها من مأزق القول بالصدفة المباشرة ، ومن أشهر تلك البدائل فيما يتعلق بالتصميم في الحياة : قضية التطور البيولوجي[٩٦] ، يقول ريتشارد دوكنز معلقا على حجة التصميم :"عن دارون الناضج استبعدها بشكل كامل ، وربما أنه ليس هناك في التاريخ أي تدمير لطريقة تفكير شائعة كالذي فعله دارون بحجة التصميم ؛ ذلك كان أبعد من كل التوقعات ، وبفضل دارون لم يعد صحيحا بأن كل الأشياء التي تبدو لنا وكأنها مصممة لا يمكن أن تكون غير ذلك ، إن لم تكن فعلا كذلك"[٩٧] ، ثم طفق يبين بأن التطور البيولوجي يمكنه أن يفسر كل التعقيد والتصميم في الكون من غير أن نلجأ إلى افتراض وجود الخالق .

ومن البدائل التي طرحت عن الصدفة المباشرة فيما يتعلق بنشأة الكون : فرضية الأكوان المتعددة ، بحيث يفترض أن الوجود مليء بأكوان لا حصر لها ولا عدد ، وبالتالي فليس غريبا أن يظهر من بيت تلك الأكوان الكثيرة جدا كون متصفا بالضبط الدقيق ، وفي بيان هذا المعنى يقول ستيفن هوكنج :"إن الضبط الدقيق في قوانين الطبيعة يمكن تفسيره بوجود الأكوان المتعددة ، والعديد من الناس على مر العصور قد أرجعوا إلى الله جمال تعقيد الطبيعة التي لم يمكن بها أي تفسير علمي في عصرهم ، لكن مع قيام دارون وولاس بشرح كيف أن ما يظهر كتصميم معجز لأشكال الحياة يمكنه أن يظهر دون تدخل أي موجود فوقي ، فإن مفهوم متعدد الأكوان يمكنه أن يفسر الضبط الدقيق للقانون الفيزيائي دون حاجة لوجود خالق محسن يقوم بخلق الكون لمصلحتنا"[٩٨].

ويعد هذا الاعتراض من أكثر الاعتراضات تداولا وانتشارا بين الناقدين للأديان في العقود المتأخرة ، ومع ذلك فهو لا يقل انحرافا وبطلانا عن أمثاله من الاعتراضات ، وبيان ما فيه من خلال انطلاقا من المنهج العلمي الصحيح يتبين بالأمور التالية :

الأمر الأول : أن الصدفة في حقيقتها ليست فاعلا ، فلا يوجد شيء في الكون فاعل يحدِث الأشياء ويؤثر فيها يسمى صدفة ، فالصدفة ليست مصدرا لفعل شيء وإنما هي طريقة لحدوث الحوادث ، فمن يقول بالصدفة هو في الحقيقة لا يثبت فاعلا للشيء وإنما يصف طريقة حدوث الشيء .

فالقول بالصدفة يعني أن الأفعال واقعة بغير فاعل ، ولكن بعض الناقدين للأديان يتعامل مع الصدفة على أنها كيان وجودي يؤثر في الأفعال ويحدد مساراتها ، وهذا تخليط في الحقائق واضطراب في المفاهيم.

الأمر الثاني : أن القول بالصدفة مجرد دعوى فارغة لا يمكن إقامة البرهان عليها ألبتة ، وفضلا عن ذلك فإن العلماء أقاموا حسابات رياضية عديدة وبصيغ مختلفة بأن حدوث الكون بالصدفة مجرد فرض عقلي لا يمكن تحقق في الوجود بحال .

وقد أقر عدد من المنكرين لوجود الله بأن القول بالصدفة المباشرة سخافة عقلية لا يمكن قبولها ، وفي هذا المعنى يقول ريتشارد دوكنز بعد ذكره لبعض مظاهر التعقيد في الكون :"لكن الحلان المرشحان للمعضلة ليسا التصميم والصدفة كما هو شائع ، بل التصميم والانتخاب الطبيعي ، الصدفة ليست حلا؛ نظرا لكبر قيمة اللااحتمالية التي نراها في الكائنات الحية ،

---

(٩٦) انظر : ص ٣٦٤ من البحث .

(٩٧) وهم الإله ، ريتشارد دوكنز (١١٥) .

(٩٨) التصحيح العظيم ، ستيفن هوكنج (١٩٨) ، وانظر منه : (١٨٣) .

وليس هناك من عالم أحياء يمتلك كامل قواه العقلية يقترحها ، والتصميم ليس حلا حقيقيا أيضا كما سنراه لاحقا"[٩٩] ، ووصف كلا من حل الصدفة والتصميم الذكي بأنهما :"حلان فاشلان لتلك اللا احتمالية المنطقية"[١٠٠] .

الأمر الثالث : أما البدائل التي ذكرها الملحدون الجدد عن الصدفة المباشرة ، فهي في الحقيقة ترجع إلى معنى الصدفة ولكن مع إضافة طول الزمن وكثرة العدد ، فحقيقة قولهم أن الإتقان والمعقد في الكون والإحكام المبهر في أحداثه ومشاهده لا فاعل له ، بل هو واقع بدون فاعل بسبب كثرة الفرص التي توفرت بطول الزمن وسعة المكان .

ومع ذلك فهذا الحل لا يخرج الملاحدة الجدد من المأزق الذي حل بهم ؛ لأن الحسابات الرياضية التي قام بها المختصون لم تثبت استحالة وجود النظام في الكون بضربة عشوائية بالصدفة فقط ، وإنما أثبتت مع ذلك أن عمر الكون وما فيه من طاقة وذرات لا يمكن أن يتناسب أبدا مع الأرقام الهائلة التي يتطلبها حدوث بعض أجزاء الكون بالصدفة .

فدليلهم المبطل للصدفة القائم على الحسابات الرياضية مركب من عدة أمور : من ضخامة الأرقام ، ومن أن عمر الكون وطاقته لا يمكن أن تتحقق فيه ما تتطلبه تلك الأرقام .

ولكن الملحدون الجدد يعرضون عن المكون الثاني ، وهو استحالة أن تكون طاقة الكون وعمره وافية بما يحتاجه حدوث الإتقان بالصدفة ، وطفقوا يصورون لأتباعهم بأن المشكلة في تلك الحسابات الرياضية منحصرة في ضخامة أرقمها ، وأن هذه الضخامة تحل بافتراض طول المدة التي تتكرر فيها الصدفة وتعدد الأمكنة التي تقع فيها .

وهذا تزييف للحقائق وتحريف للدلائل ، فالمؤمنون لا يقولون : إن الحسابات الرياضية أثبتت لنا أرقاما هائلة فقط ، وإنما يقولون : إنها أثبتت لنا أرقاما هائلة لا يمكن لعمر الكون ولا طاقته أن تتناسب معها ألبتة ، فلماذا أعرضوا عن القيد الثاني؟!

الأمر الرابع : مع أن قول القائلين بالصدفة المباشرة أو البطيئة مخالف لبدهيات العقل والحسابات الرياضية فإن أتباعه يخلطون بين الصدفة المحضة التي تمثل العدم المحض ، وبين الصدفة المبنية على ترتيب سابق ، فيتحدثون عن أن القدرة مثلا تستطيع من خلال كثرة الضربات الشعوائية على أزرار لوحة المفاتيح إخراج شيئا منظما ، ويجعلون ذلك من باب الصدفة المحضة التي مثل العدم المحض ، ولكن الأمر ليس كذلك ، فإن لوحة المفاتيح ، وتحديد الأزرار فيها ، وتقسيمها ، تتضمن ترتيب معينا ، وتنظيما مسبقا ، فلا يزال السؤال العقلي قائما : من الذي أحدث ذلك الترتيب وقام بذلك التنظيم؟!.

وكذلك من يقول إن الإتقان في الكون حصل بالتطور البطيء وبالأكوان المتعددة ، ويجعل ذلك من قبيل الصدفة المحضة العدمية ، فإن قولهم مبني على مخادعة وخلط بين الأمور ، فإن الأمر ليس كما ذكروا ، فالمادة التي جاءت منها تلك التطورات والأكوان والروح التي دفعت تلك القوانين للعمل ، وغيره ذلك تشتمل على نوع من التنظيم وتتطلب فاعلا بالضرورة ، ولكنه يقفزون ذلك كله ، ويصورون لأبتاعهم بأنهم يتحدثون عن الصدفة المحضة .

وقد ذكر الأستاذ محمود عباس العقاد مثالا يضربه الماديون القائلون بالصدفة فقال :" فمن أقوالهم أن المصادفة وحدها كافية لتفسير كل نظام ملحوظ في الكائنات الأرضية ، وضربوا لذلك مثلا صندوق من الحروف الأبجدية يعاد تنضيده مئات المرات وألوف المرات وملايين المرات على امتداد الزمان الذي لا تحصره السنون ولا القرون ، فلا مانع أن تسفر هذه التنضيدات في مرة

---

(٩٩) وهم الإله (١٢١) .

(١٠٠) المرجع السابق (١٢٢) .

من المرات عن إلياذة هوميروس أو قصيدة من الشعر المنظوم والكلم المفهوم ، ولا عمل في اتفاق حروفها على هذه الصورة لغير المصادفة الواحدة التي تعرض بين ملايين الملايين من المصادفات .

وهذا الكون المادي في اضطرابه المشتت الذي تعرض له جميع المصادفات الممكنة في العقول ، فلا مانع في العقل أن تسفر مصادفة منها عن نظام كهذا النظام وتكوين كهذا التكوين في عالم الجماد أو في عالم الحياة" .

ثم علق عليه تعليقا منهجيا قاصما ، كشف فيه عن مكمن المغالطة المنطقية التي وقعت فيه وعن الانحراف التركيبي الذي قام عليه فقال :"وهذا المثل نفسه ينقُض دعوى قائليه ويستلزم فرضا غير فروض المصادفات التي تتكرر على جميع الأشكال والأحوال ...فقد فاتهم أنهم قدموا الفرض بوجود الحروف المتناسبة التي ترتبط بعلاقة اللفظ وينشأ منها الكلام المفهوم ، فإن وجدت الفاء والياء واللام والسين والواو مثلا لا يكون قبل وجود كلمة أو كلمات تشتمل على هذه الحروف ، فمن أين لهم أن أجزاء المادة المتماثلة تربط بينها علاقة التشاكل أو التشكيل على منوال العلاقة التي بين الحروف الأبجدية؟! ومن أين للمادة هذا التنويع في الأجزاء؟! ومن أين لهذا التنويع أن تكون فيه قابلية الاتحاد على شكل مفهوم؟!

وفاتهم كذلك أنهم قدموا الفرض بوجود القوة التي تتولى التنسيق والتنضيد ،وليس من اللازم عقلاً أن تُوجد هذه القوة بين الحروف ، وأن يكون وجودها مُوافقا للجمع والتنضيد وليس موافقا للبعثرة والتفريق .

وفاتهم مع هذا وذاك أنهم فرضوا في هذه القوة الجامعة أنها تعيد هذا وذاك ، وأنهم فرضوا في هذه القوة الجامعة أنها تعيد تنسيق الحروف على كل احتمال كأنها تعرف بداءة كيف تكون جميع الاحتمالات ، فلم تستنفد هذه القوة جميع الاحتمالات إلى آخرها ولا تتخبط في بعضها قبل انتهائها ثم تعيدها وتعيدها أو تكررها بشيء من الاستئناف وشيء من التجديد في جميع المرات إلى غير انتهاء؟!

وفاتهم عدا ما تقدم أن الوصول إلى تنضيدة مفهومة منظومة لا يستلزم الوقوف عندها وتماسك الأجزاء عليها ، فلماذا تماسك النظام في الكون بعد أن جدث المصادفة والاتفاق ولم يسرع إليه الخلل وتنجم فيه الفوضى قبل أن ينتظم على نحو من الأنحاء؟! وما الذي قرره وأمضاه وجعله مُفضلا على الخلل والفوضى وهما مثله ونظيره في كل احتمال؟!....

إن قبول فكرة الله أيسر من قبول هذه الأوهام ومن التعسف في إقامة هذه الحدود، وآخر من يجوز لهُم هذا التطوح في تلك الأوهام والفروض هم أولئك الماديون الذين يُبطلونَ كل شيءٍ غير الحس والتجربة والاستقراء ، فإنهم إذا دخلوا في عالم الغيب والإيمان سقط مذهبهم كله من تحتهم وهم لا يشعُرون"[101].

الأمر الخامس : أما الاعتماد على فرضية الأكوان المتعددة ، فإن الملاحدة الجدد يتشبثون بها بقوة ، فهذه الفرضية كما

([101]) الله ، عباس محمود العقاد (٢١٣-٢١٥) .

يقول نيل مانسون :"هي الملاذ الأخير بالنسبة للملحد البائس"[١٠٢]، ومع ذلك فإنه لا يصح بحال الاعتماد عليها في دعوى الاستغناء عن الاحتياج إلى الخالق ؛لأنها ما زالت فرضا عقليا محضا، وما هي إلا مجرد تخمين ذهني لم يصل درجة النظرية العلمية بعد ؛ ولأجل هذا فقد هاجمها عدد غير قليل من العلماء ، وكثير منهم ليسوا من أتباع الأديان ، بل بعضهم من الملاحدة المنكرين لوجود الله[١٠٣]. يقول بول ديفيز :"كان الهجوم على فكرة الكون المتعدد عنيفا ، واستخدم العلماء المتميزون والمعلقون كلمات مثل : خيال وجرثومة ومفلس عقليا ، أثناء شجبهم لها ، ويجد بول شتابنهارت – أستاذ كرسي ألبرت انشتاين في جماعة برنستون – الفكرة كريهة بكاملها ، بحيث إنه ببساطة أغلق عقله عنها ، وقد صرح عن ذلك بقوله :"إن هذه الفكرة خطيرة ، بحيث إنني ببساطة لا أغرب حتى في مجرد التفكير فيها"[١٠٤].

وفضلا عن أن فكرة الأكوان المتعددة ما زالت تخمينا وفرضا عقليا محضا ، فإنه لا يمكن اختبارها ولا التحقق من صدقها بالمنهج العلمي التجريبي القائم على الملاحظة ، وفي بيان ذلك يقول بول ديفيز :"إن الادعاء بأن كوننا ترافق مع عدد لا يحصى من الأكوان الأخرى ، يبدو من المستحيل اختباره"[١٠٥]. وهذه الاستحالة فضلا عن أنها تستلزم عدم إمكان صحة الفرضية ، فإن اعتماد الملاحدة عليها يوقعهم في التناقض المنهجي ، فإنهم كثيرا ما يعيبون على أتباع الأديان بأنهم يؤمنون بأمور لا يدل عليها المنهج العلمي ولا يمكنه التحقق منها ، وها هم أولائي في هذه الفرضية يقعون فيما انتقدوا به غيرهم!!

ثم على التسليم بوجود الأكوان المتعددة ، فإنها لا تدل على استغناء الكون عن الاحتياج إلى الخالق الذي يضبط قوانينه ويحكم أحداثه ، وهي لا تجيب على كل الأسئلة المتعلقة بإتقان الكون وإحكامه ، من قبيل : لماذا كان هذا التعدد بالذات؟! ولماذا كان بهذه الصورة دون غيرها؟! وما الآلية التي أثرت في هذه الأكوان المتعددة؟! وغيرها من الأسئلة ، ولأجل هذا علق بول ديفيز على هذه الفرضية بقوله:"إن نموذج الكون المتعدد الشائعة تقوم فقط بنقل المشكلة من مكان إلى آخر ، ترفعها درجة في المستوى من كون إلى الأكوان المتعددة"[١٠٦].

وفضلا عن هذه الإشكالية فإن فرضية الأكوان المتعددة تؤدي إلى نتائج فيزيائية كارثية على طبيعة الوجود ، وتؤول إلى إفساد المنهج العلمي والتفكير العقلي عن الإنسان ، وقد شرح هذه الآثار العالم الفيزيائي المعاصر بول ديفيز بطريقة فيزيائية متخصصة[١٠٧].

---

(١٠٢) الجائزة الكبرى ، لماذا الكون مناسبا للحياة ، بول ديفيز (٣٥٤) .

(١٠٣) انظر : المرجع السابق (٢٣١) .

(١٠٤) المرجع السابق (٢٧٦) .

(١٠٥) المرجع السابق (٢٣٤) ، وانظر منه (٣٥٣) .

(١٠٦) المرجع السابق (٢٧٦) ، وانظر منه (٢٨٣) .

(١٠٧) انظر المرجع السابق (٢٥٣-٢٥٤) .

الاعتراض على النبوة والوحي

مدخل :

يتبوأ موضوع النبوة مكانة عالية في الأديان ، وينزل درجة رفيعة في بنيانها ، ويأتي في مرتبة شامخة من هيكلها ، فالنبوة هي القاعدة الأساسية التي تتأسس عليها تشريعات الأديان ، فكل شيء فيها يعد فرعا عن إثباتها وتقريرها .

والإيمان بالوحي والنبوة هو الأساس الذي ينبني عليه هيكل الدين ، واللبنة الأولى التي تستند إليها جميع التشريعات العبادية بعد الإيمان بالله تعالى ، فأي حديث عن الأديان ، سواء من جهة تشريعاتها أو من جهة أخبارها ، أو من جهة ما يترتب عليها من ثواب وعقاب يجب أن يكون تابعا للإيمان بالنبوة وتاليا لإثباتها والتصديق بها .

وانضباط الرؤية في باب النبوة وإحكام الاستدلال عليها من أقوى العوامل المؤدية إلى انضباط المواقف من هيكل الأديان وثباتها ، واضطراب الرؤية في قضية النبوة من أقوى ما يؤدي إلى إحداث الاضطراب والقلق في مجالات الدين جميعها .

والإيمان بالنبوة تابع من حيث الأهمية والوجود للإيمان بوجود الله وخلقه للكون ، فلا يمكن الإيمان بها والتصديق بتحققها في الواقع مع عدم الإيمان بوجود الله ، فمن لم يكن مؤمنا بوجود الله فلن يكون مؤمنا بالنبوة والوحي ، فالبحث في إثبات النبوة وتقرير أدلتها يجب أن يكون بعد الانتهاء من إثبات أدلة وجود الله وتقرير كماله .

ومن لم يكن مؤمنا بالله وكماله فإنه لا فائدة من الحوار معه في موضوع النبوة ؛ لكونه لم يحقق المرتبة السابقة على هذه المرتبة .

فكل الحجج التي يمكن أن تقام على ضرورة النبوة وتحققها في الواقع مبنية على الإيمان بوجود الله وتابعة لذلك ، وقد كان علماء الإسلام على علم يقيني بهذه الحقيقة ، وفي بيانها يقول الماوردي :"لا يصح التعبد ببعثة الرسل إلا بعد معرفة المعبود المرسل"[108]، ويقول الغزالي :"من لم يعترف بأمر الله لم يعترف بالنبوة قط"[109]، ويؤكد الرازي المعنى نفسه قائلا :"القول بإثبات النبوات فرع على القول بإثبات الفاعل المختار ، فمن نازع في ذلك الأصل ، فإنه لا يجوز له الخوض في إثبات النبوة ألبتة ، بل يجب عليه الشروع في تلك المسألة"[110].

والإيمان بالنبوة ليس تابعا للإيمان بوجود الله فحسب ، وإنما هو تابع للإيمان بكمال الله في صفاته وجلاله ، فمن آمن بوجود الله ، وأنكر كماله في علمه ورحمته وحكمته ، وتخبط في هذا الباب ، فإنه سيضطرب في باب النبوة ، ويتخبط في موضوعاتها ، وتدخل عليه المشكلات من جهات عديدة ، وفي بيان هذا المعنى يقول القرطبي :"المعجزة لا تكون دليلا إلا في حق من علم وجود الباري تعالى ، وأنه قادر مريد موصوف بصفات الكمال ، حتى يتأتى منه الإرسال والتصديق والتكليف ، وإذا لم يعرف الناظر هذه الأمور بأدلة عقلية ، لم يعرف المعجزة ، ولم يفده العلم بالتصديق بالنبي"[111].

ويكرر ابن تيمية التنبيه مرارا على أن الإيمان بالنبوة مرتبط بكمال الله في صفاته ، ويقول :"الكلام في النبوة فرع على إثبات

---

(108) أعلام النبوة ، الماوردي (٩) .

(109) معارج القدس ، الغزالي (١٣٤) .

(110) المطالب العالية من العلم الإلهي ، الرازي (٨/٩٣) .

(111) الإعلام بما في دين النصارى من الأوهام ، القرطبي (٢٣٩) .

الحكمة التي توجب فعل ما تقتضيه الحكمة ويمتنع ما تنفيه"[112].

والتنبيهات السابقة مفيدة في تحديد الأولويات البحثية مع الناقدين للأديان وتحديد المسارات المنهجية في الدخول مع جدلياتهم النقدية التشكيكية ، فليس صحيحا أن يدخل المؤمن في جدل حول موضوع النبوة مع شخص لم يؤمن بوجود الله بعد ، ولم يصدق بكماله ، فإن هذا الجدل عقيم لن ينتهي إلى نتيجة مفيدة .

ومع أن الانحرافات في باب النبوة متعددة ، والتصورات الخاطئة عنها مختلفة متنوعة ، إلا أن أصولها ترجع إلى ثلاثة أصناف أساسية :

الصنف الأول : إنكار إمكان النبوة ، والادعاء بأنها أمر يستحيل تحقق وقوعه ، والذي يتبنى هذه الرؤية في الغالب هم أتباع التيار الإلحادي .

الصنف الثاني : الإقرار بإمكان النبوة ، وإنكار تحقق جنسها في الواقع ، والذي يتبنى هذه الرؤية في الغالب هم أتباع الدين الربوبي .

الصنف الثالث : الإقرار بإمكان النبوة ، وبتحقق جنسها في الواقع ، مع إنكار تحققها في أفراد معينين ، والذي يتبنى هذه الرؤية في العادة هم أتباع الأديان المنحرفة ، كاليهودية والنصرانية ، فإنهم يقرون بوجود جنس النبوات ، ولكنهم ينكرون تحققها في النبي صلى الله عليه وسلم . والبحث سيتركز هنا على الصنفين الأولين ، وما أثاروه من اعتراضات وتشكيكات ، سواء التي أقاموها بأنفسهم ، أو التي نقلوها عن غيرهم ، ولن نتعرض إلى ما يثيره أتباع الصنف الثالث إلا إذا كان له تعلق بما يثار عند أتباع الصنفين الأولين .

والاعتراض على النبوة ومكوناتها يعد أشهر في الفكر الإسلامي من الاعتراض على وجود الله ، حتى أن لقب الإلحاد كان يطلق في العادة على منكري النبوة[113] ، فقد ظهرت شخصيات في تاريخ الإسلام أعلنت إنكار النبوة ، وأثارت حولها تشكيكات كثيرة ، وقام عدد من علماء المسلمين بالرد عليهم ، ونقض تصوراهم وادعاءاتهم ، وإبطال احتجاجاتهم[114] .

وقد اختلفت أغراض الناقدين في اعتراضهم على النبوة ، أما أتباع التيار الربوبي فإنهم اعتمدوا على ذلك لتنفير الناس من الأديان جملة ، وتحبيبهم في الاستجابة لرؤيتهم التي تدعو إلى الاقتصار على الإيمان بالله وإنكار الوحي والنبوة ، وأما أتباع التيار الإلحادي فإنهم اعتمدوا على ذلك للتشكيك في كمال الله وعدله ورحمته كما يدعون ، فإن كثيرا منهم يبدأ أولا في الحوار مع غيره بالتشكيك في صحة النبوة ، وإثارة الاعتراضات عليها ، ويسعى إلى إقناع المتحاور معه بأن النبوة لا تقوم على أسس عقلية ، ولا تنسجم مع الحكمة والعدل ؛ لينتهي بذلك إلى التشكيك في كمال الله وعدله ووجوده . ومع كثرة ما أثاره الناقدون للأديان من اعتراضات حول النبوة ، ومع تشعب اتجاهاتها ومساراتها ، إلا أنها في مجملها ترجع إلى مسارين : الأول : إثارة الاعتراضات والإشكالات حول أصل النبوة وكماله واتساقها مع الحكمة والعدل ، والثاني : القدح في الأدلة الدالة على صدق النبوة وسلامتها من النواقض. استيعاب النظر لظاهرة نقد الأديان وبيان ما فيه من خلل واضطراب وخروج عن المنهج العلمي والعقل السليم يتطلب التعمق في كلا المسارين بالدرس والتحرير والمناقشة .

---

(112) النبوات ، ابن تيمية (٢/٩١٧) .

(113) من تاريخ الإلحاد في الإسلام ، عبدالرحمن بدوي (٧-٨) .

(114) انظر في ذكر بعض شبههم : تثبيت دلائل النبوة ، القاضي عبدالجبار (٥١ ، ١٢٩ ، ٣٣٢ ، ٣٧٤) .

ثم أورد د. العميري الاعتراضات على النبوة وأجاب عنها، وقد انتقينا للدارسين من برنامج صناعة المحاور عددا من هذه الاعتراضات والرد عليها.

اعتراض: القدح في الاحتياج إلى النبوة .

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على الادعاء بأن البشر ليسوا في حاجة إلى النبوة في إصلاح حالهم وعلاقتهم مع الله ، وأنه يمكنهم تحقيق أعلى مراتب الصلاح والاستقامة من غير أن ينزل إليهم وحي من الله لتوجيههم وإرشادهم ، فالبشر لديهم من البدائل العادلة الصالحة ما يمكن أن يحققوا به المصالح التي يدعي المؤمنون بالنبوة بأنها لا تتحقق إلا بها .

وقد اختلف الناقدون للنبوة في تحديد جنس تلك البدائل ، وتنوعت مسالكهم في ضبطها ، ومن أهم ما ذكروه :

١-الزعم بأن العقل الإنساني كافٍ في إصلاح جميع شؤون الحياة الإنسانية ، وهذه الدعوى قديمة جدا ، ومن أقدم من ادعاها بعض البراهمة ، فقد نقل عنهم عدد من المؤرخين بأنهم اعترضوا على النبوة وقالوا : إن الأفعال ثلاثة أقسام ، قسم يقضي العقل فيه بالحسن ، فالعقل كافٍ في الأخذ به ، وقسم يقضي العقل فيه بالقبح ، فهو كافٍ في وجوب الابتعاد عنه ، وقسم يتوقف العقل فيه فلا يحكم فيه بحسن ولا قبح ، وحكم العقل يقتضي أن يعمل به عند الحاجة ، ويترك عند عدم الحاجة إليه ، فالعقل إذن كافٍ عن النبوة في التعامل مع كل الأفعال[١١٥].

ثم تكررت هذه الدعوى بصورة أخرى مع عصر التنوير الأوربي ، فإن حركة التنوير كلها تقوم على تأليه عقل الإنسان ، وجعلوه الحكم الذي لا معقب لحكمه ، والقاضي الذي لا نقض لقضائه ، والميزان الذي لا جور ولا انحراف في موازينه[١١٦].

٢- الزعم بأن الضمير الإنساني كافٍ في إصلاح الإنسان في جميع شؤونه ، وفي ضبط علاقته مع الله، ومن أول من ادعى ذلك الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو ، فإنه بعد أن أوضح مفاسد الفلسفة والأديان قال :" لن أستنبط تلك الضوابط من فلسفة متعالية ، بل سأكتشفها في سر قلبي كما كتبتها الطبيعة بحروف راسخة ، أستشير قلبي في كل نازلة : ما استشعرته خيرا هو خير ، وما بدا لي شرا فهو شر ، أصدق دليل هو الضمير"[١١٧].

ويعيد النصيحة لابنه فيقول :"يوجد إذن في سر النفوس مبدأ يولد مع الإنسان ، على ضوئه يحكم الفرد ، ولو صدم ذلك ميوله الشخصية ، على تصرفاته وتصرفات غيره ، فينعتها بالصالحة أو بالفاسدة، وهذا المبدأ هو الذي أسميه الضمير"[١١٨].

٣- الزعم بأن العلم التجريبي الحديث يكفي عن النبوة في إصلاح حياة الإنسان ، فقد تشكلت في الفكر الغربي الحديث نزعة تذهب إلى الاعتقاد بأن العلم التجريبي قادر على الإحاطة بكل الحقائق الكونية ، وأنه يستطيع أن يكفي الإنسان في تأسيس كل الأنظمة الاجتماعية والسياسية والنفسية والأخلاقية التي تسيّر حياته ، وأن البشر لم يعودوا في حاجة إلى أي مصدر آخر للمعرفة أو الأنظمة مع وجود العلم ، فقد أغناهم العلم التجريبي عن كل المصادر الفلسفية والدينية وغيرها التي كانوا

---

(١١٥) انظر : المطالب العالية من العلم الإلهي ، الرازي (٨/٢٩-٣٠) .

(١١٦) انظر : ص ١٤١ من البحث .

(١١٧) دين الفطرة ، جان جاك روسو (٦٨) .

(١١٨) المرجع السابق (٧٤) وانظر منه (٧٦) .

يعتمدون عليها[119].

وهذا الاعتراض لا يعدو أن يكون مشاغبة كلامية ، تسعى إلى الانتصار للموقف بأي تركيبة من الكلام يدعي فيها أنها متضمنة لحجة ملزمة ؛ فإن ذلك الاعتراض مبني على سوء فهم لطبيعة النبوة ، ولوظيفتها الأساسية ، فقد انطلق المعتمدون عليها من أن الغرض الأساسي للنبوة إرشاد الناس إلى ما يمكنهم إدراكه بعقولهم أو جهدهم الإنساني مهما كان نوعه ، وهذا تصور غير صحيح ؛ فإن الأنبياء لم يأتوا ليدلوهم على ما يمكنهم معرفته ، وإنما أتوا ليرشدوهم إلى أمور جليلة عظيمة لا يمكنهم البلوغ إليها إلا عن طريق الخبر من الله تعالى . فإن من أعظم وظائف الأنبياء تعريف الناس بصفات خالقهم وكماله وأسمائه ، وتعريفهم بالأعمال التي تضبط علاقتهم مع الله وتجعلها في أحسن حال وأكمل صورة ، فيبينون للناس ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الظاهرة والباطنة ، وما يكرهه منها .

فالنبوة إذن تتعلق من حيث الأساس بمجالات لا يمكن الوصول إليها إلا عن طريقها فقط ، وتلج في قضايا مغلقة أمام كل الطرق إلا طريقها ، فلا غنى للبشر عنها بحال ، ولا يمكنهم الاكتفاء بما لديهم من قدرات ألبتة ، يقول ابن تيمية في بيان هذا المعنى :" ليس المراد بالشرع التمييز بين الضار والنافع بالحس ، فإن ذلك يحصل للحيوانات العجم ؛ فإن الحمار والجمل يميز بين الشعير والتراب ، بل التمييز بين الأفعال التي تضر فاعلها في معاشه ومعاده كنفع الإيمان والتوحيد والعدل والبر والتصدق والإحسان والأمانة والعفة والشجاعة والحلم والصبر والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وصلة الأرحام وبر الوالدين والإحسان إلى المماليك والجار وأداء الحقوق وإخلاص العمل لله والتوكل عليه والاستعانة به والرضا بمواقع القدر والتسليم لحكمه والانقياد لأمره وموالاة أوليائه ومعاداة أعدائه وخشيته في الغيب والشهادة والتقرب إليه بأداء فرائضه واجتناب محارمه واحتساب الثواب عنده وتصديقه وتصديق رسله في كل ما أخبروا به وطاعته في كل ما أمروا به ، مما هو نفع وصلاح للعبد في دنياه وآخرته وفى ضد ذلك شقاوته ومضرته في دنياه وآخرته"[120] .

أما البدائل التي ادعى المعترضون بأنها تقوم مقام النبوة ، وأن الإنسان يمكن أن يستغني بها عنها ، فهي بدائل قاصرة ناقصة ، لا يمكنها بحال أن تلغي الاحتياج إلى النبوة ، ولا أن تجعل الإنسان مستغنيا عن الافتقار إلى إرشاد الله وتوجيهه .

أما القول بأن العقل الإنساني يكفي عن النبوة ، فهو قول ساقط ؛ فمع تسليمنا بأن النبوة لا تخالف ما تقرره العقول السليمة ، إلا أن مجالها يتجاوز القدر الذي يمكن للعقل الإنساني البلوغ إليه بنفسه ، فهي تخبر عن الغيوب المتعلقة بإرادة الله ومحبته ومشيئته وأفعاله ، وما يُعِد الله سبحانه من الثواب للطائعين والعقاب للعاصين ، وهذه الغيوب لا يمكن للعقل الإنساني الوصول إليها بنفسه أبدا . فمن أين للعقل معرفة الله تعالى بأسمائه وصفاته؟! ومن أين له معرفة تفاصيل شرعه ودينه الذي شرعه لعباده؟! ومن أين له تفاصيل مواقع محبته ورضاه وسخطه وكراهته؟! ومن أين له معرفة تفاصيل ثوابه وعقابه وما أعد لأوليائه وما أعد لأعدائه ، ومقادير الثواب والعقاب وكيفيتهما ودرجاتهما؟! ومن أين له معرفة الغيب الذي لم يُظهر الله عليه أحدا من خلقه إلا من ارتضاه من رسله إلى غير ذلك مما جاءت به الرسل وبلغته عن الله وليس في العقل طريق إلى معرفته؟![121]

---

[119] انظر : ص ١٧٨ من البحث .

[120] مجموع الفتاوى ، ابن تيمية (١٩/١٠٠) .

[121] انظر : مفتاح دار السعادة ، ابن القيم (١١٧/٢) .

ثم إن العقل يدرك الأمور إدراكا إجماليا ، ولا يبلغ إلى معرفة التفاصيل ، ويبقى الإنسان في حاجة إلى معرفتها وضوابط تطبيقها في الواقع ، فيأتي الوحي بتوضيح تلك التفاصيل من عند الخالق الحكيم ، فيكون تفصيله الأكمل لجنس الإنسان والأفضل لحاله ، "فالعقل يدرك حسن العدل ، وأما كون هذا الفعل المعين عدلا أو ظلما ، فهذا مما يعجز العقل عن إدراكه في كل فعل وعقد ، وكذلك يعجز عن إدراك حسن كل فعل وقبحه ، إلى أن تأتي الشرائع بتفصيل ذلك وتبيينه ، وما أدركه العقل الصريح من ذلك أتت الشرائع بتقريره ، وما كان حسنا في وقت قبيحا في وقت ولم يهتد العقل لوقت حسنه من وقت قبحه أتت الشرائع بالأمر به في وقت حسنه ، وبالنهي عنه في وقت قبحه.."[١٢٢].

ولا يعني هذا الأمر القدح في دلالة العقل وقدراته ، ولكن غاية ما يعني أن العقل له حدود لا يمكن أن يتجاوزها ، وفي بيان هذا المعنى يقول ابن خلدون :" العقل ميزان صحيح، فأحكامه يقينية لا كذب فيها. غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة، وحقيقة النبوة، وحقائق الصفات الإلهية، وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع في محال ، ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب، فطمع أن يزن به الجبال"[١٢٣].

ثم مع تسليمنا بأن العقل الإنساني يمكن أن يدرك حسن أمور كثيرة إلا أن الالتزام بما تقتضيه العقول يحتاج إلى سلطة عليا توجب على الناس الخضوع لها ولما تقرره من الحق ؛ "فالعقول بما استكبرت من موافقة الأكفاء ومتابعة النظراء ، فلم يجمعهم عليه إلا طاعة المعبود فيها أداة رسله ، فصارت المصالح بهم أعم ، والاتفاق بهم أتم ، والشمل بهم أجمع ، والتنازع بهم أمنع"[١٢٤].

ومن أظهر الشواهد التاريخية على ذلك أن أتباع نزعة التنوير في الفكر الغربي طفقوا يبشرون الناس بأنهم إذا تخلوا عن الأديان المنزلة واعتمدوا على عقولهم في بناء حياتهم وتشييد أنظمتهم سيصلون حتما إلى النعيم المقيم والحياة الفاضلة التي لا كدر فيها ولا نصب ، ولكن أدخلت العقل الغربي في فوضى عارمة من الانقسامات الفكرية والتشظي المعرفي ، ولم تحقق للإنسانية الحياة الرغيدة التي وعدوا بها ، بل ازدادت المشاكل المحيطة بالإنسان ، وتعقدت الأمور فيها ، وانتهى الأمر بكثير من التيارات المؤثرة إلى اتخاذ مواقف تؤدي بالحياة الإنسانية إلى الفساد والدمار[١٢٥].

وحين رأى بعض المتابعين الآثار المدمرة التي نتجت عن الاعتماد الخالص على العقل الإنساني في عصر التنوير ، اتجه إلى الطرف المناقض ، فأخذ يدعو إلى اللاعقلانية ، وكون اتجاها فكريا يدعو إلى محاربة الاعتماد على العقل ، ويرى التأثير الأكبر في حياة الإنسان للعاطفة والسلوك والعادات الاجتماعية ، وليس للعقل[١٢٦].

وأما الزعم بأن الضمير يكفي عن النبوة ، ويمكن للإنسان أن يستغني به في بناء علاقته مع الله ، فهو في الحقيقة لا يختلف عن الزعم السابق ، فإن جان جاك روسو حين رأى الآثار المدمرة التي يمكن أن تترتب على الدعوة إلى الاعتماد الخالص على العقل ، حاول أن يأتي بمصدر جديد يتخلص به من تلك الآثار ؛ فابتكر مفهوم الضمير ، ولكن روسو لم يبين لنا حقيقة مقصوده بالضمير ، ولم يحدد معالمه وقوانينه ، ولم يكشف عن منطلقاته ومستنداته ، فهو في الحقيقة لم يأت ببديل جديد

---

(١٢٢) المرجع السابق (١١٧/٢) .

(١٢٣) مقدمة ابن خلدون (٤٥٩) ، وإطلاق ابن خلدون بأن أحكام العقل كلها يقينية ، غير دقيق ، فليست أحكام العقل كلها كذلك .

(١٢٤) أعلام النبوة ، الماوردي (٣٩) .

(١٢٥) انظر في بيان ذلك : ص ٢٨٢من البحث .

(١٢٦) انظر : تشكيل العقل الحديث ، كرين برينتون (٢٦٦-٢٧٠ ، ٢٩٢) .

مختلف في قدراته ومصادره وطبيعته عن العقل ، فحكم البديل الذي أتى به حكم العقل ولا فرق.

وأما الزعم بأن العلم التجريبي الحديث يكفي الإنسان في إنشاء حياته وبناء قوانينه الصالحة التي تغنيه عن كل مصدر آخر ، حتى ولو كان نازلا من عند الله ، فقد سبقت مناقشة هذا الزعم بشكل مطول في الباب الثاني من البحث[١٢٧]، وأثبتنا هناك بأن العلم التجريبي قاصر عن إدراك القيم العليا التي تضبط حياة الإنسان ، وأن حياة الإنسان أوسع من أن يستوعبها منهج تجريبي لا يمكنه إدراك ما خرج عن الأمور الحسية ، وأن العلم الحديث قاصر عن إدراك الكون الحسي ، فكيف يمكنه أن يدرك ما هو أعلى منه وأجل؟! وأثبتنا أيضا أن الاقتصار على العلم التجريبي في بناء حياة الإنسان له آثار بالغة تؤدي حتما إلى القضاء على الإنسان ذاته .

ثم إن هذا الزعم قائم على مقدمة باطلة ، وهي أن الإنسان ليس في حاجة إلى عبادة الله ، ولا إلى معرفة ما يقرب منه ، وإنما حاجاته كلها تقتصر على ما يتعلق بعيشه وحياته في الأرض ، ولذلك فإن العلم يكفي في تحقيق ذلك ، وهذه المقدمة غير مسلمة ، بل هي باطلة في نفسها ، فإن عبودية الإنسان لله مكون أساس من مكوناته التي لا يمكن أن ينفك عنها ، وهي ضرورة من ضرورات حياته الأساسية، ولذالك فإن الاقتصار على العلم في بناء حياة الإنسان خلل كبير وانحراف ضخم في التعامل مع الإنسان.

ثم إنه يمكن أن تقلب الدعوى على أتباع هذا الزعم ، فيقال : إن قولكم ذلك فيه إقرار بأهمية النبوة وضرورة الحاجة إليها ، فإن معنى قولكم أن الناس كانوا في حاجة ملحة إلى النبوة قبل العلم ، وهذا يعني أن النبوة ستكون أمرا ضروريا لحياة الإنسان إذا تغير الحال مع العلم وتبدلت الأمور ، فزعمكم ذلك ليس فيه قدح في أصل أهمية النبوة ، وإنما غاية ما فيه أنكم ترون أن ثمة بديلا يغني عنها ، ولكن ليس لديكم ضمانات كافية في بقاء هذا البديل على حاله .

اعتراضات: لماذا تركزت النبوة في بقعة ضيقة من الأرض؟!

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أنه إذا كانت النبوة أمرا ضروريا لحياة الناس لا يمكنهم الاستغناء عنه ، وأنه لا صلاح للناس ولا فلاح إلا بوجودها ، وأن وجودها هو مقتضى رحمة الله وكرمه ؛ فإن ذلك يلزم منه أن تكون النبوة عامة لكل الناس وشاملة لكل الأمم ، ولكن حال النبوة ليس كذلك ، فهي متركزة بشكل أساسي في منطقة حوض البحر المتوسط ، ولم نسمع بالنبوة في بلاد الصين والهند وغيرها من البلدان الخارجة عن تلك البقعة ، فالمؤرخون الصينيون وغيرهم كتبوا عن كل ما يتعلق ببلدانهم ، ولم يذكر أحد منهم خبرًا عن وجود الأنبياء فيهم .

وهذا يدل على خطأ ما جاء في القرآن من أن كل أمة جاءها نذير ، وأن كل أمة بعث الله إليها رسولا ، فالتاريخ القديم يثبت خطأ هذا التعميم الوارد في القرآن .

وانحصار النبوة في منطقة حوض المتوسط يدل على أن النبوة من صنع الإنسان وأنها من اختراع البشر في الزمن القديم ، ثم انتشرت فيما بينهم في بقعة ضيقة عن طريق التقليد والمحاكاة .

وهذا الاعتراض غير صحيح ، وهو مبني على مقدمات خاطئة واستنتاجات باطلة لا يسندها دليل ، وبيان ما فيه

---

(١٢٧) انظر : ص ١٤٣ من البحث .

من غلط يتبين بالأمرين التاليين :

الأمر الأول : أن هذا الاعتراض مبني على الخلط بين العلم بالعدم وبين عدم العلم ، فحين وجد بعض الناقدين أن التاريخ القديم لا يتضمن معلومات عن النبوة والأنبياء في بعض البلدان ، جعل ذلك دليلا على عدم وجود النبوة من حيث الأصل ، وهذا مسلك استدلالي خاطئ ، متنافٍ مع طريق الاستدلال الصحيح ، فإن غاية ما يدل عليه ذلك الدليل هو عدم العلم بوجود النبوة ، ولكن عدم العلم ليس دليلا على العدم ، فمن لم يكن يعلم بوجود الأنبياء في الأمم القديمة ، فهذا ليس علما منه بعدم وجودهم .

ومما يزيد من وضوح هذا المعنى وقوته أن التاريخ القديم للأمم لم يحفظ كله ، ووسائل التوثيق المتعلقة به ضعيفة جدا ، فجميع تاريخ الأمم السابقة يتصف بالفقر الشديد في المعلومات التاريخية المتعلقة به[١٢٨] .

ثم إن المؤرخين إنما يتركز نظرهم على الأحداث العظيمة ، والشخصيات الشهيرة التي كان لها تأثير ظاهر في الشعوب ، كالملوك والأمراء والعظماء ، والأنبياء قد لا يكونون كذلك ؛ فقد لا يتبع النبي إلا رجل أو رجلان ، وقد لا يتبعه أحد ، وقد يكونون مضطهدين من الملوك وغيرهم ؛ فلا يكون لهم شأن كبير مؤثر في مجتمعاتهم .

الأمر الثاني : أنا لا نسلم بأن النبوة لم يكن لها وجود عند الأمم السابقة ، فنحن المسلمين لدينا مصدر موثوق لا شك فيه ، وهو خبر الله تعالى في القرآن وخبر نبيه صلى الله عليه وسلم في السنة ، فقد قامت الأدلة والبراهين الكثيرة على صدق ذلك الخبر ، وقد أخبرنا الله أنه ما من أمة إلا وقد جاءها نذير كما في قوله تعالى : {إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلاَّ خلاَ فِيهَا نَذِيرٌ}[فاطر:٢٤]، وقوله تعالى : {وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ اعْبُدُواْ اللهَ وَاجْتَنِبُواْ الطَّاغُوتَ}[النحل:٣٦] .

وإذا اعتبرنا قوانين الاستدلال الصحيحة ؛ فإنه لا يصح ألبتة ترك الخبر الصحيح أو التشكيك فيه لمجرد عدم ذكر المؤرخين القدماء للنبوة في أقوامهم ، فالمسلم لديه علم يقيني بصحة الخبر الذي جاء في النصوص الشرعية ، وعنده أدلة عقلية يقينية متضافرة على صدقه ، وليس لديه في المقابل إلا أبحاث قائمة على معلومات ناقصة لم تصل إلى إثبات عدم وجود النبوة ، وإنما غاية ما وصلت إليه عدم العلم بالوجود ، فتعارض عنده علم إثباتي يقيني وعلم لم يثبت إلا الجهل بالوقوع ، فالعقل يوجب عليه تقديم العلم الإثباتي بلا تردد ولا تشكك .

ثم إن الباحث إذا قام بالتنقيب في تاريخ الأمم القديمة فإنه لا يعدم أن يجد إشارات تدل دلالة لا بأس بها على وجود أصل النبوة وفكرتها الأساسية ، وهي الاتصال بن السماء والأرض أو مخاطبة الله لمن في الأرض .

فمع أن عددًا من الدارسين ذهب إلى أن كونفوشيوس الذي ظهر في القرن السادس قبل الميلاد في بلاد الصين لم يكن نبيا ، إلا أنهم ذكروا إشارات من كلامه تدل على وجود خبر النبوة في زمانه ، فقد ذكر بعض الدارسين أن استقراء كتبه يدل على أنه كان يحس بأن السماء قد استودعته رسالة إبراء العالم الصيني من أوجاعه ، وأن من في السماء لن يخذله ، وأنه يأمل بمن في السماء أن يعينه ويساعده[١٢٩] .

---

[١٢٨] انظر : قصة الحضارة ، ول ديورانت (١/١٧٧ ، ١٨٦ ، ١٨٨) .

[١٢٩] انظر : الحكمة الصينية ، فؤاد محمد سبل (١/٦٨، ٧٧) .

والمقصود بالسماء لدى كونفوشيوس قوة كونية معنوية مبهمة[١٣٠]، ولاحظ بعض الدارسين أن الفكر الصيني كانت تشيع فيه فطرة أن الملك ابن السماء ، وأن حكم الإقطاعيين مستمد من السماء[١٣١].

وهذه الإشارات ليست صريحة في إثبات النبوة كما عند أتباع الأديان المنزلة الكبرى ، ولكنها تتضمن إشارات لا بأس بها في الدلالة على وجودها أو وجود خبرها عندهم .

وكذلك نجد في الفكر اليوناني إشارات متعددة يمكن أن تكون دالة على وجود معنى النبوة وخبرها عندهم ، فقد كان رواد الفكر الإغريقي قبل الميلاد يعتقدون أن الكهنة في المعابد وزراء الإله الذي يخدمونه ، وأنه يحميهم ويعينهم[١٣٢].

ونقل عدد من الباحثين عن سقراط أنه كان يدعي النبوة ، وأن الإله قد أرسله لهداية أبناء مدينته وإنقاذهم ، والكشف لهم عن الفضيلة الكامنة في نفوسهم[١٣٣]، وتوصل بعض الدارسين إلى أن اليونان كانوا يقرون بفكرة الوحي والإلهام اللذين تفيض بهما الآلهة على بعض المصطفين من البشر[١٣٤]، وبعد أن درس بعض الباحثين الإلياذة توصل إلى أنها تدل على "أن هناك أناسا تصطفيهم بعض الآلهة وتحادثهم وترعاهم مما يحدث"[١٣٥].

فهذه الأخبار المنقولة عن الفكر الإغريقي ليست صريحة في الدلالة على وجود النبوة بالمعنى المعروف عند أهل الأديان المنزلة ، ولكنها تتضمن إشارات لا بأس بها في الدلالة على وجود فكرة النبوة عندهم أو خبرها[١٣٦] .

وأما بلاد الهند ، فإن النبوة فيهم أظهر من بلاد الصين والإغريق ، فكتب الهندوس المقدسة تنص على بعثة أربعة وعشرين نبيا ، ظهر منهم الجميع إلا الرابع والعشرين ، وهم ينتظرون ظهوره ، وقد سموا أولئك الأنبياء وحددوا وظيفة كل نبي[١٣٧].

وهذه الإشارات لا تقل أهمية في دلالتها على إثبات النبوة وانتشار خبرها عن دلالة عدم ذكر المؤرخين للنبوة بالمعنى المعروف عن أهل الأديان ، فلماذا يعتمد على تلك الدلالات ولا يعتبر ما هو مثلها؟!!

إننا إذا تأملنا ما يعتمد عليه المعترضون لا نجده علما حقيقيا مبنيا على معلومات متوافرة ، وإنما غاية ما لديهم معلومات ناقصة تفيد عدم العلم بوجود النبوة ، وهذا القدر ليس بأعلى من تلك الإشارات الدالة على وجود خبر النبوة عند تلك الأمم.

اعتراض : القدح في مصدر النبوة "أنسنة النبوة" .

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على الادعاء بأن مصدر النبوة راجع إلى الإنسان ذاته ، وإنكار أن تكون نازلة من عند الله

---

(١٣٠) انظر : المرجع السابق (١/٧٧) .

(١٣١) انظر : المرجع السابق (١/٧٨) .

(١٣٢) انظر : موجز تاريخ الأديان ، فيلسيان شالي (٢٠٧) .

(١٣٣) انظر : تاريخ الفلسفة الغربية ، برتراند رسل (١/١٤٥) .

(١٣٤) انظر : الفكر الديني عند اليونان ، عصمت نصار (٩٧) .

(١٣٥) فكرة الألوهية عند أفلاطون ، مصطفى النشار (٢٩) .

(١٣٦) انظر حوارا مطولا حول هذا الموضوع : سر ارتباط ظاهرة النبوة ببقعة جغرافية ضيقة ، منتدى أهل التوحيد :
http://www.eltwhed.com/vb/showthread.php?638-%D3%D1-%C7%D1%CA%C8%C7%D8-%D9%C7%E5%D1%E5-%C7%E1%E4%C8%E6%E5-%C8%C8%DE%DA%E5-%CC%DB%D1%C7%DD%ED%E5-%D6%ED%DE%E5

(١٣٧) انظر في أسماء أولئك الأنبياء ووظائفهم والنصوص الدالة على وجودهم : دراسات في اليهودية والمسيحية وأديان الهند ، محمد ضياء الأعظمي (٧١٢-٧٤٦) .

تعالى ، فالنبوة في زعمهم ليست إعلاما من الله تعالى لمن يختاره ويصطفيه من خلقه ، وإنما هي معانٍ وأفكار ناشئة من داخل النبي ذاته ، ونابعة من كيانه الخاص وتجربته النفسية الخاصة . فالنبوة ليست حقيقة خارجية ينزلها الله إلى الأرض على أحد من رسله ، وإنما هي حقيقة أرضية نابعة من الأرض ، وخاضعة للمتغيرات الأرضية .

وقد تبنى هذه الرؤية أطياف مختلفة ، ويكاد يجمع الناقدون للأديان من أتباع التيار الإلحادي والتيار الربوبي على تفسير ظاهرة الوحي بها .

فقد أرجع اسبينوزا النبوة إلى الخيال الإنساني ، وصرح بأنها معتمدة اعتمادا كليا عليه ، بل هو العامل الأكثر تأثيرا فيها[١٣٨] ، ويقرر بأن النبي لا يتلقى شيئا محدد المعنى والمعالم من الله ، ويفسر الوحي بأنه عبارة عما يفيض به خيال النبي ، وهو عنده يختلف باختلاف مزاج كل نبي وخياله وآرائه التي اعتنقها من قبل[١٣٩] .

وفسر عدد من علماء مدرسة التحليل اللاشعور النفسية النبوة والوحي بأنهما عبارة عن حالة نفسية مرضية تمر بالنبي فينتج عنها المضامين التي يدعي فيها أنها وحي منزل عليه من الله[١٤٠] . وفسر الفلاسفة المنتسبون إلى الإسلام النبوة بتفسيرات مقاربة للتفسيرات السابقة ، فجعلوا النبوة راجعة إلى تميز النبي في عدد من القوى : القوة القدسية ، والقوة النفسية ، والقوة التخيلية ، فما يأتي به النبي من الوحي هو في الحقيقة صادر عن تلك القوى ، وعلى ذلك فإن النبوة ليست اصطفاء من الله ، وإنما يمكن أن تكون مكتسبة ، والقرآن عندهم ليس كلاما نازلا من الله ، وإنما هو معانٍ تفيض من داخل كيان النبي[١٤١]

ومع إقرار عدد من الباحثين النصارى من المستشرقين وغيرهم بجنس النبوة والوحي إلا أنهم تتابعوا عل تفسير نبوة النبي صلى الله عليه وسلم بأنها مجرد أوهام نفسية وأمراض عصبية كان النبي صلى الله عليه وسلم مصابا بها ، فقد زعم المفكر الفرنسي جوستاف لوبون أن التصرفات التي تعتري الرسول أثناء نزول الوحي عليه ما هي إلا أعراض لإصابته بالصرع الذي كان ينتابه في تلك اللحظات ، ويقول :" لم يكن ذوو المزاج البارد من المفكرين هم الذين ينشئون الديانات ، ويقودون الناس ، وإنما أولو الهوس هم الذين مثلوا هذا الدور ، وهم الذين أقاموا الأديان"[١٤٢] . وادعى بعضهم أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يتصف بخيال خلاق استطاع من خلاله أن يأتي بالقرآن وبالشرائع الإسلامية ويقنع الناس بها[١٤٣] .

وقد تلقف الحداثيون العرب هذه الفكرة ، فطفقوا يفسرون النبوة والوحي بأنهما مجرد نتاج إنساني نابع من داخل كيان النبي ، وسعوا إلى إنكار أن تكون النبوة حقيقة نازلة من الله إلى الرسول ، فمنهم من يجعل الوحي عبارة عن حالة يعيشها النبي تفيض عليه من خلالها المعاني الدفينة التي كان يعيشها في حياته ، فالوحي عند عبدالمجيد الشرفي "حالة استثنائية يغيب فيها الوعي ، وتتعطل الملكات ليبرز المخزون المدفون في أعماق اللاوعي بقوة خارقة لا يقدر النبي على دفعها، ولا تتحكم فيها إرادته!"[١٤٤]

---

(١٣٨) رسالة في اللاهوت والسياسية (١٤٢ ، ١٤٥) .

(١٣٩) انظر : المرجع السابق (١٥٠ ، ١٦٨) .

(١٤٠) انظر : العلم والدين في الفلسفة الحديثة ، اميل بوترو (١٤٦) .

(١٤١) انظر : الشفا ، ابن سينا (٦٣ ، ٨٩ ، ١٧٥ ، ٢٤٤) ، وفي الفلسفة الإسلامية ، إبراهيم مدكور (١/٦٩-٧١).

(١٤٢) حضارة العرب (١٤١) .

(١٤٣) انظر : نقد الخطاب الاستشراقي ، ساسي سالم الحاج (١/٣٠٠) .

(١٤٤) الإسلام بين الرسالة والتاريخ (٤٠) .

وأما محمد أركون فإنه لا يفتأ يكرر بأن هناك مفهوما تبسيطيا للوحي ، شائعا ومنتشرا في السياقات الإسلامية ، ثم يظهر الحسرة والتألم على شيوع هذا المفهوم التقليدي ، ويذكر أنه يهدف من خلال دراساته "إلى زحزحة مفهوم الوحي وتجاوزه ، أقصد : زحزحة وتجاوز التصور الساذج التقليدي الذي قذفته الأنظمة اللاهوتية"[١٤٥] .

ويؤكد على أن من أهدافه المحورية إضفاء الأشكلة على مفهوم الوحي ، أي : جعل الوحي إشكالية معرفية بعد أن كان يبدو بدهيا في السياقات الإسلامية ، ويؤكد على أن هذه الأشكلة هي الخطوة الأولى إلى تأسيس معنى جديد للوحي[١٤٦] .

ويتألم على أن الفكر الغربي توصل إلى مفهوم تاريخي للوحي أزاح به المفهوم التقليدي السطحي للوحي ، وحوله إلى تربة إنسانية متأثرة بالظروف الاجتماعية المحيطة بالنبي ، بينما الفكر العربي لم يتوصل إلى تلك النتيجة حتى الآن ، ، ويذكر عن نفسه بأنه يسعى إلى أن يفسر الوحي بأنه "حدوث معنى جديد في الفضاء الداخلي للإنسان"[١٤٧] .

والوحي عند أركون لا يعدو أن يكون ظاهرة اجتماعية "تظهر فيها لغة جديدة لكي تعدل جذريا من نظرة الإنسان عن وضعه ، وعن كينونته في العالم ، وعن علاقته بالتاريخ ، وعن فعاليته في إنتاج المعنى"[١٤٨] .

وإذا كان الأمر كذلك ، فلا فرق إذن بين الإسلام وغيره من الأديان الوضعية ، وفي التصريح بذلك يقول أركون :"تحديدنا الخاص عن الوحي يمتاز بخصيصة ، وهو أنه يستوعب بوذا وكونفوشيوس والحكماء الأفارقة ، وكل الأصوات الكبرى التي جسدت التجربة الجماعية لفئة بشرية ما ، من أجل إدخالها في قدر تاريخي جديد"[١٤٩]

وأما نصر حامد أبو زيد فإنه يذهب إلى أن للخيال الإنساني أثرًا بارزًا في النبوية والوحي ، ويقول :"إن تفسير النبوة اعتمادا على مفهوم الخيال معناه أن ذلك الانتقال من عالم البشر إلى عالم الملائكة انتقال يتم من خلال فاعلية المخيلة الإنسانية التي تكون في الأنبياء – بحكم الاصطفاء والفطرة – أقوى منها عند من سواهم من البشر ، فإذا كانت فاعلية الخيال عند البشر العاديين لا تتبدى إلا في حالة النوم وسكون الحواس عن الاشتغال بنقل الانطباعات من العالم الخارجي إلى الداخلي ، فإن الأنبياء والشعراء والعارفين قادرون دون غيرهم على استخدام فاعلية المخيلة في اليقظة والنوم على السواء ، وليس معنى ذلك – بأي معنى من المعاني – التسوية بين هذه المستويات من حيث قدرة المخيلة وفاعليتها، فالنبي يأتي دون شك على قمة الترتيب ، يليه الصوفي ، ثم يأتي الشاعر في نهاية الترتيب"[١٥٠] .

وإثباته لذلك الأثر الخيالي يعد أحد المسوغات التي زعم من خلالها بأن القرآن يجب أن يكون منتجا ثقافيا ، وليس نصا متعاليا على الواقع ، وسالما من الامتزاج بتغيراتها الاجتماعية والثقافية[١٥١] .

والقدر الجامع بين كل التفسيرات السابقة إنكار المصدر الإلهي للوحي ، والادعاء بأن النبوة عند كل الأنبياء أو بعضهم ما هي إلا منتج إنساني أرضي لا علاقة له بالله تعالى .

---

(١٤٥) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني (٧٦) .

(١٤٦) انظر : المرجع السابق (٢٨) .

(١٤٧) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد (٨٣) .

(١٤٨) المرجع السابق (٨٣) .

(١٤٩) المرجع السابق (٨٤) .

(١٥٠) مفهوم النص (٤٩) .

(١٥١) انظر : المرجع السابق (٢٧) .

وهذا التصور للنبوة والوحي منافٍ للحقيقة القطعية ، ومتناقض مع البراهين الظاهرة البينة ، ومتضمن لانحرافات استدلالية ومنهجية عميقة .

فالنبوة في التصور الديني/الإسلامي تقوم حقيقتها على أنها إعلام وإخبار من الله تعالى لأحد من خلقه عبر واسطة الملك بمعاني التشريع والدين الذي يريد الله من عباده في الأرض العمل به والأخذ بقوانينه . وهذا يدل على أن ظاهرة الوحي مكونة من أربعة أمور أساسية : المرسل ، وهو الله تعالى ، والواسطة في إيصال الرسالة ، وهو في الأصل جبريل ، ومستقبل الرسالة ، وهو النبي في الأرض ، ومضمون الرسالة ، وهو الدين المنزل بشرائعه وأحكامه المختلفة .

فمصدر الوحي في التصور الإسلامي ومنبعه الوحيد ومنطلقه وابتداؤه من الله تعالى لا من أحد سواه .

وهذا المعنى صريح جدا في القرآن الكريم ، وهو من أقوى المعاني ظهورا في آياته ، ومن أصرح النصوص القرآنية المؤكدة لهذا المعنى قوله تعالى : {وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلاَّ وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاء حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاء إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ}[الشورى:٥١] .

فهذه الآية صريحة غاية الصراحة في الدلالة على أن الله هو مصدر الوحي ، وأنه هو الذي يحدد طريقته وطبيعته ، وأن الأنبياء من البشر ليسوا إلا متلقين للوحي فقط .

وإذا كانت حقيقة الأمر كذلك ، فإن الوحي في التصور الإسلامي واقعة مستقلة عن داخل النبي وعن مشاعره وعواطفه ، والنبي ليس هو المنتج للوحي ، وليس له أي أثر في إحداثه وتحديد طبيعته ، وإنما هو مستقبل له من عند الله تعالى فقط ، وتنحصر وظيفته في حفظ الوحي وفي تبليغه إلى الناس كما أمره الله على أكمل وجه وأتمّه .

وهذا يعني بالضرورة أن النبوة ليست صفة مكتسبة يمكن للنبي أن يكتسبها باجتهاده أو ذكائه أو ببلاغته ، وإنما هي اختيار واصطفاء من الله تعالى لأحد من خلقه .

وهذه الحقائق المتعلقة بالوحي لم تكن خافية على علماء الإسلام المتقدمين ، فقد تحدثوا عن حقيقة الوحي ، وتناولوها بالبحث والنقاش من جهات عديدة ، وأقاموا البراهين العقلية والوجودية على أن الوحي ليس ناشئا من داخل النبي ، وليس نابعا من كيانه الخاص به ، وليس تابعا لرغباته وميوله ، وإنما هو حقيقة نازلة إليه من الله تعالى .

ومن أهم الأدلة الدالة على ذلك :

الدليل الأول : أن القرآن تضمن معارف وعلوما يستحيل أن يتحصل عليها أي شخص بقوة عقله أو حدة ذكائه ، ويستحيل أن يتكوّن نتيجة حالة نفسية يعيشها النبي ، فقد اشتمل القرآن على أخبار تفصيلية عن الأمم والجماعات والأنبياء والأحداث التاريخية السابقة على زمانه بمدة زمنية بعيدة في أغوار التاريخ ، ولم يعاصر النبي صلى الله عليه وسلم تلك الأحداث ، ولم يتعلمها في حياته .

ومن تلك المعارف : بعض الأرقام الحسابية ، وبعض الأعداد الدقيقة ، كما جاء في قصة نوح {وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلاَّ خَمْسِينَ عَامًا فَأَخَذَهُمُ الطُّوفَانُ وَهُمْ ظَالِمُون}[العنكبوت:١٤] ، وجاء في قصة أصحاب الكهف {وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا}[الكهف:٢٥] ، وكذلك تضمن القرآن أسماء تفصيلية للرجال والأمم والقرى والقبائل[١٥٢] .

([١٥٢]) انظر : النبأ العظيم ، محمد عبدالله دراز (٣٩-٤٥) ، ومباحث في علوم القرآن ، مناع القطان (٤٣) .

وكل هذه الأمور لا يمكن الوصول إليها عن طريق قوة الذكاء ولا سعة المخيلة ، ولا عن طريق التجربة الحياتية اليومية .

وقد أحسن محمد عبدالله دراز في تعليقه على الموقف الذي يفسر الوحي بالمصدر النفسي ، حيث يقول :" وهذا الرأي هو الذي يروجه الملحدون اليوم باسم "الوحي النفسي" ، زاعمين أنهم بهذه التسمية قد جاءوا برأي علمي جديد ، وما هو بجديد، وإنما هو الرأي الجاهلي القديم ، لا يختلف عنه في جملته ولا تفصيله، فقد صوروا النبي صلى الله عليه وسلم رجلا ذا خيال واسع وإحساس عميق ، فهو إذا شاعر ، ثم زادوا فجعلوا وجدانه يطغى كثيرا على حواسه حتى يخيّل إليه أنه يرى ويسمع شخصا يكلمه ، وما ذاك الذي يراه ويسمعه إلا صورة أخيلته ووجداناته ، فهو إذا مجنون ، أو أضغاث أحلام ، على أنهم لم يطيقوا الثبات طويلا على هذه التعليلات ، فقد اضطروا أن يهجروا كلمة الوحي النفسي حينما بدا لهم في القرآن جانب الأخبار الماضية والمستقبلية!"(١٥٣) .

الدليل الثاني : من الأمور الظاهرة في القرآن : اختفاء شخصية النبي صلى الله عليه وسلم فيه ، ففي أكثر الأوقات لا يذكر شيئا عن نفسه ، ويتجرد تماما من الإشارة إليها ، وعندما يورد شيئا عن ذاته ، فإنما يذكره لكي يحكم على نفسه ، أو يضبط سلوكه ، أو يسيطر عليه ، وفيما يتعلق بأفراحه وأحزانه ، فإننا نعلم كم كان حزنه لوفاة أبنائه وأصدقائه وأصحابه ، حتى أُطْلِق عام الحزن على السنة التي مات فيها عمه وزوجته ، وفقد بفقدهما العون المعنوي الذي كان يسانده ، ومع ذلك كله لا نجد في القرآن أي صدى لهذه الأحداث الأليمة(١٥٤) وهي من أشد ما يؤثر في النفوس البشرية .

فلو كان القرآن / الوحي يتأثر بحالة النبي صلى الله عليه وسلم النفسية أو العقلية ، أو كان لحدة ذكائه أو لطبيعة حياته اليومية أو لقوة مخيلته أثر في ما جاء به من الوحي ؛ لظهر ذلك جليا في القرآن ، وخاصة في مثل تلك الأحوال الاستثنائية ، فعدم وجود مثل تلك الآثار دليل على أن مشاعر النبي صلى الله عليه وسلم ودواخله ليست مصدرا للوحي ، وليس لها أثر فيه ، وإنما هو حقيقة نازلة عليه من الله في السماء .

الدليل الثالث : أن نبوة النبي صلى الله عليه وسلم ليست منحصرة في القرآن فقط ، وإنما هي حالة مركبة من تشريعات ، ومعجزات كونية وحسية ، وأحوال أخلاقية ونفسية مختلفة ، واجتماع كل هذه الأمور يستحيل أن يكون حاصلا بسبب قوة المخيلة ، أو حدة الذكاء ، أو عن طريق التجربة الإنسانية.

فمن المعلوم أن النبي صلى الله عليه وسلم في أثناء نبوته جاء بمعجزات كونية كثيرة ، كانشقاق القمر ، وخروج الماء من بين أصابعه ، وتكثير الطعام والشفاء بعض الأمراض ، وغيرها من الأحوال الخارجة عن المعهود البشري .

والإتيان بمثل هذه الأمور يستحيل أن يكون ناتجا عن التجربة الحياتية ، أو عن قوة المخيلة ، أو حدة الذكاء ، وفي الكشف عن هذا المعنى يقول ابن تيمية في معرض نقده لموقف الفلاسفة الذين أرجعوا النبوة إلى قوى النفس :" إثبات قوى النفوس لا يوجب مثل هذه الآثار–المعجزات الحسية– ، ولا ريب أن المعجزات المعلومة عند المسلمين واليهود والنصارى مما اتفق الناس على أن قوى النفوس لا تقتضيها ، والفلاسفة يسلمون ذلك"(١٥٥).

الدليل الرابع : أن الدارس لنبوة النبي صلى الله عليه وسلم يجد أنها أحيطت بأمور وأحداث قبل النبوة وأثناءها تدل دلالة

(١٥٣) النبأ العظيم ، محمد عبدالله دراز (٨٤) .

(١٥٤) انظر : مدخل إلى القرآن الكريم ، محمد عبدالله دراز (١٨١) .

(١٥٥) الصفدية (١/١٦٣) .

ظاهرة على أن الوحي الذي نزل إليه لم يكن مصدره نفس النبي صلى الله عليه وسلم ولا مشاعره ولا عقله ولا تجربته ، وإنما هو حقيقة مستقلة عن ذاته نازلة إليه من الله في السماء . فقبل مولده صلى الله عليه وسلم حدثت واقعة الفيل ، التي حمى الله بها الكعبة ، وأظهر بها شرف بيته المعظم ، وحديث أهل الكتاب المكثف عن خروج نبي في ذلك الزمان ، "وكذلك ما حصل من الحوادث حين مولده صلى الله عليه و سلم ، وكذلك إخبار الكهان بأموره ، وما صارت الجن تخبرهم به من نبوته ، أمور خارجة عن قدرته وعلمه وإرادته ، وكذلك ما أخبر به أهل الكتاب ، وما وجد مكتوبا عند أهل الكتاب من إخبار الأنبياء المتقدمين بنبوته ورسالته وأمر الناس باتباعه أمور خارجة عن قدرته وعلمه وإرادته"[١٥٦].

فهذه الحوادث تدل على أن النبوة التي نزلت على النبي صلى الله عليه وسلم لم تكن راجعة إلى تجربته الحياتية ، ولا إلى قوة مخيلته ، وإنما هي اصطفاء واختيار إلهي ، وإعداد وترتيب رباني ، ولهذا تهيأت لها كل الظروف والأحوال المناسبة .

الدليل الخامس : أن الوحي الذي كان ينزل على النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن خاضعا لإرادته ولا لاختياره ولا لرغبته ، فلم يكن توقيت نزول الوحي أو تحديد مكانه وحالته خاضعا لإرادة النبي صلى الله عليه وسلم ، ولم يكن ملبيا لمطالبه وحاجاته في وقت الاحتياج ، فقد ابتلي في عرض زوجته ، وهو من أعظم البلاء الذي يمكن أن يصاب به الإنسان ، وكذلك سئل أسئلة فلم يعرف جوابها ، وكذلك مرت به وقائع لم يعرف فيها الحكم ، ومع ذلك لم ينزل عليه الوحي إلا متأخرا ، فلو كان الوحي خاضعا لقوة مخيلة النبي أو لتجربته الشخصية أو لحدة ذكائه أو لرغبته ؛ لبادر النبي صلى الله عليه وسلم إلى الدفاع عن زوجته مباشرة ، أو لأجاب على تلك الأسئلة مباشرة دفعا للحرج عن نفسه .

وفي بعض الأحوال يأتي الوحي في لحظات تدل حاله على أنه لم يكن مستعدا له ، ولا منتظرا له ، ولا طالبا له[١٥٧] .

وكل هذه الشواهد تدل على أن النبي صلى الله عليه وسلم ليس له تأثير في الوحي ، لا من جهة مشاعره ولا عواطفه ، وإنما هو متلقٍ له ومبلغ له عن الله فقط .

الدليل السادس : أنه لو كان الذي جاء به النبي صلى الله عليه وسلم نتيجة مرض نفسي أو عصبي، أو كان نابعا من عواطفه الخاصة به ، فلماذا أقر أعداؤه له في آخر الأمر ؟! ، ولماذا اتبعوه وهم يعلمون بحاله وبكل تفاصيل حياته؟!! ولا يصح أن يقال : إن اتباعهم له كان خوفا من السيف والقتل ، فإن كثيرا منهم أسلم قبل انتصار النبي صلى الله عليه وسلم على أهل مكة ، وكان كثير منهم يمكنه الهرب إلى بلدان أخرى ، أو يمكنه الرجوع عن الإسلام بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم ، ولكن أهل مكة والطائف – وهم أعلم الناس بحال النبي صلى الله عليه وسلم- لم يقع ذلك منهم ، ومن ارتد من العرب لم يرتد لأنه يتهم النبي فيما جاء به ويكذبه ، وإنما ارتدوا عصبية وقبلية كما هو معلوم .

فهذه البراهين وغيرها تدل دلالة قاطعة على أن النبوة التي جاء بها النبي صلى الله عليه وسلم ، والوحي الذي نزل عليه ، لا يمكن أن يكون نابعا من داخله ، أو ناشئا من تجربته الخاصة ، وإنما هو حقيقة نازلة عليه من عند الله تعالى . وبهذه البراهين تبطل الدعوى التي تضمنها ذلك الاعتراض ، وينكشف ما فيه من خلل واضطراب وفساد معرفي واستدلالي .

---

[١٥٦] الصفدية ، ابن تيمية (١/٢١٩) .

[١٥٧] انظر : مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي ، عبدالرحمن الزنيدي (١٥٠) .

كما اجتهد الناقدون للنبوة في إثارة الاعتراضات والشكوك على أصل النبوة وكمالها ، فإنهم بذلوا الجهد نفسه في إثارة الاعتراضات والشكوك على الأدلة التي يستدل بها المؤمنون على صدق النبوة . وقد اهتم الناقدون للنبوة بهذا الأمر اهتماما كبيرا ، وخصوه بكلام طويل مفصل ، سعوا فيه إلى محاولة القدح في جميع أدلة النبوة بكل الطرق ، وشارك في إثارة تلك الشكوك عدد كبير من كبار الفلاسفة المؤثرين في الفكر الغربي الحديث ، فمن أول من قام بالتشكيك في النبوة وأدلتها : اسبينوزا ، ثم جاء بعده ديفيد هيوم ، وكتب كلاما طويلا يستدل فيه على إنكار النبوة ويقدح في دلالاتها ، ثم جاء بعده الفيلسوف الألماني الشهير : كانت ، وشكك في النبوة بناءً على أصوله الفلسفية التي انطلق منها ، ثم أعقبه هيجل ، فلم يتوان في بذل كل الجهد للتشكيك في المعجزات ومحاولة إبطال ثبوتها ودلالاتها(١٥٨) .

ونتج مما قدم أولئك الناقدون ومن جاء بعدهم حزمة كبيرة من الاعتراضات التي يرون فيها قدحا في أدلة النبوة وبراهينها ، وحين ظهر الإسلام طفق الناقدون للأديان في نقد معجزته الكبرى – القرآن الكريم – ، فساقوا من الاعتراضات عددا كبيرا سعيا منهم للتشكيك في دلالته على صدق نبوة النبي صلى الله عليه وسلم .

ولأجل أن يكون الحديث في هذا المقام متسقا في مكوناته ، ولأجل خصوصية القرآن في مكانته ودلالته وطبيعة الاعتراضات التي وجهت إليه ؛ فإننا سنقوم بتقسيم هذا المقام إلى قسمين :

القسم الأول : الاعتراضات على جملة المعجزات . القسم الثاني : الاعتراضات على دلالة القرآن الكريم .

القسم الأول : الاعتراضات على جملة المعجزات : تناول الناقدون للنبوة الأدلة والمعجزات التي يستدل بها المؤمنون من عدة جهات : من جهة إمكان وقوعها ، ومن جهة إمكان إثباتها ، ومن جهة انضباط دلالتها ، وأثاروا على كل جهة من هذه الجهات اعتراضات وشكوكا عديدة ، وسنقوم باستعراض أصول تلك الاعتراضات في هذا القسم من غير تفصيل بين جهاتها .

الاعتراض الأول : إنكار إمكان حدوث المعجزات .

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أن الوجود منضبط بنظام كوني صارم لا يقبل الانخرام ، فالكون يسير في حتمية صارمة ، كل حدث فيه مرتبط بما قبله ، فلا يمكن تصور وقوع المعجزة التي تقوم حقيقتها على دعوى انخرام ذلك النظام وتلك الحتمية . وقد تبنى هذا الاعتراض دعاة الدين الربوبي في القرن الثامن عشر وما بعده ، واشتدت قوة هذا الاعتراض وقوي تمسكهم به مع ظهور الحتمية الفيزيائية بسبب نظريات نيوتن وغيره ، فأضحى القول بوقوع المعجزات من أشد الأمور استبعادا عند كثير من المفكرين(١٥٩) .

---

(١٥٨) انظر : العقائد الكبرى بين حيرة الفلاسفة ويقين الأنبياء ، محمد عثمان الخشت (١٨٦-١٩٧) .

(١٥٩) انظر : دين الفطرة ، جان جاك روسو (٩٦، ١٠٣ ، ١٠٤) ، والفكر الأوربي في القرن الثامن عشر من منسكيو إلى ليسنج ، (٧٥-٧٧) ، وتكون العقل الحديث ، جون هرمان راندال (١/٤٤٤-٤٤٨) ، والعقائد الكبرى بين حيرة الفلاسفة ويقين الأنبياء ، محمد عثمان الخشت (١٩١) .

وكان لهذا الاعتراض وجود في الفكر الإسلامي قبل أكثر من سبعة قرون ، فقد ذكره أبو عبدالله الرازي في بعض كتبه[١٦٠] .

والمعترضون بهذا الاعتراض وقعوا في خلل تصوري واستدلالي فظيع ، وهو ما يمكن أن نسميه مغالطة "الانقلاب الإقراري" ، ومعنى هذه المغالطة : أن ينكر المرء إمكان حدوث شيء ، مع إقراره بإمكان حدوث ما هو أعظم منه في الوجود والحقيقة .

فحدوث المعجزات التي ترجع حقيقتها إلى انخرام بعض قوانين الكون في بعض الأوقات ، ليس أعظم من إحداث الكون نفسه ، ولا أشد من وضع القوانين ذاتها ، فمن أقر بذلك يلزمه بضرورة العقل أن يقر بإمكان حدوث المعجزات وعدم استحالتها .

فالإقرار بالمعجزات تابع للإقرار بخلق الله للكون ، والإقرار بخلق الله للكون يلزم منه بالضرورة الإقرار بإمكان المعجزات .

ومن هنا قال شيله ماخر :"إن الإيمان بالمعجزات لا ينفك عن الإيمان بالله " ومعناه : أن من يؤمن بالله فلا بد أن يؤمن بالمعجزات أيضا ، ويقول استوارت مِل في معرض انتقاده لموقف هيوم من المعجزات :"إن من لا يؤمن بموجود فوق الطبيعة ولا يتدخل في شؤون العالم لا يقبل فعل إنسان خارق للعادة على أنه معجزة ، ويؤوله مطلقا عما يخرجه عن كونه معجزة ، لكن إذا أُومن بالله فلا يكون تأثيره في العالم وسلطته عليه فرضية محضة ، بل احتمالا جديا ، والحكم بعدم تدخل الله في شؤون العالم إنما يمكن بمعرفة السنة الإلهية في الماضي ، أو بمعرفة ما يلزم منطقيا أن تكون السنة الإلهية كذلك"[١٦١] .

ويعلق مصطفى صبري على الكلام السابق كاشفا عن الأصول العقلية التي يستند إليها الإيمان بإمكان المعجزات ، وعن أساس الغلط عند من ينكر ذلك ، فيقول :"نعم ؛ معنى عموم قدرة الله على كل شيء أنه قادر على كل شيء ممكن إمكانا عقليا ، لكن نظام هذا الإمكان أوسع بكثير مما يظنه منكرو المعجزات ، فيدخل في الممكن كل ما ليس بمحال عقلي وما هو مستلزم للمحال ، كالجمع بين النقيضين ، ورفعهما ، والدور ، والتسلسل .

ومن العجب أن منكري المعجزات فقط ، أو منكري المعجزات والنبوة معا ، ينكرونها على ظن أنها غير ممكنة ، وهم في غفلتهم يقيسون الإمكان والاستحالة بمقياس قدرة الإنسان ، وينسون قدرة الله التي ليس ببعيد عنها أن تهدم السماوات والأرض وتنشئها من جديد ، ونحن لا نتكلم إلا مع المعترفين بوجود الله ، فارضين أننا قد فرغنا من إثباته نهائيا .

ولا شك أن الله الذي فطر السماوات والأرض لا يصعب عليه أن يرسل إلى بني آدم الذين هو خالقهم أيضا رسولا منهم فيوحي إليه ما يشاء ، وأن يظهر على يديه خارقة من خوارق العادات ، كخلق ثعبان من العصا –وهو خالق العصا والثعبان وجميع العالم من عدم– ، من غير أن يُعد خلقه أو خلقها معجزة ولا يصادف منكرا ، ما أبدع ما قال "ويليام استابلي جون" — من كبار المنطقيين الإنكليز– :"القدرة التي خلقت العالم لا تعجز عن حذف شيء منه أو إضافة شيء إليه ، ومن السهل أن يقال عنه : إنه غير متصور عند العقل ، لكن الذي يقال عنه : إنه غير متصور ، ليس غير متصور إلى درجة وجود العالم" يعني : لو لم يكن هذا العالم موجودا ، وقيل لمن ينكر المعجزات ولا يتصور وجودها : سيوجد عالم كذا ، كان جوابه إن هذا غير متصور ، وكان نفي تصوره أشد من نفي تصور المعجزات"[١٦٢] .

ويزيد الأستاذ عباس محمود العقاد من شرح هذه القضية مبينا الأصل الذي ينطلق منه المؤمنون بالمعجزات ، وكاشفا عن

---

(١٦٠) انظر : المطالب العالية من العلم الإلهي (٣٥/٨-٤٠) ، وشرح المواقف في علم الكلام ، الجرجاني (٢٣٥/٨-٢٣٦).

(١٦١) نقل هذا القول والقول السابق عن : موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين ، مصطفى صبري (٢٦/٤) .

(١٦٢) المرجع السابق (٢٦/٤-٢٧) .

اتساقهم مع الأصول العقلية ، فيقول :"يؤمن المسلم بالنواميس الكونية أشد من إيمان الدعاة إلى تقرير تلك النواميس باسم العلم العصري أو العلوم التجريبية ؛ لأنه يؤمن بأن النواميس سنة الله في خلقه {فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلاً وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلاً}[فاطر:٤٣] ، ولكنه يؤمن كذلك بإمكان المعجزات ؛ لأنها ليست أعجب مما هو حادث مشاهد أمام الأبصار والبصائر ، وليست هي بمحتاجة إلى القدرة التي نشهد من بدائعها ما يتكرر أمامنا كل يوم وكل ساعة ... فلا يجوز لأحد أن ينكرها لأننا تعودنا فيما علمناه في العصر على الأقل أمورا كثيرة كانت في تقدير الأقدمين من خوارق العادات ، وهي اليوم من الممكنات المتواترات ، وما جاز فيما نعلمه يجوز فيما نجهله ، وهو أكثر من المعلوم لنا الآن بكثير"(١٦٣) .

الاعتراض الثاني : إنكار إمكان التحقق من وجود المعجزة .

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أن المعجزة ترجع إلى دعوى أن القانون الكوني انخرم عن اطراده ، ولكن علمنا باطراد القانون الكوني يعتمد اعتمادا أساسيا على الدليل الحسي ، وهو دليل ظني احتمالي غير معصوم من الوقوع في الخطأ ، فلا يمكن لنا أن نقطع بأن مجريات الأحداث لا بد أن تقع باطراد في صورة واحدة في كل الأزمان والأماكن .

وإذا كان الأمر كذلك ، فما الذي يمنع أن تكون الحالة التي يدعي فيها المؤمنون بأنها انخرم فيها القانون الكوني وعدم الاطراد فيها من قَبيل الحالات المحتملة للأحداث ، ويكون لها وجود على طبيعة نحن لا نعلمها ، وليس أمرا معجزا في نفسه .

فغاية ما يدعيه المؤمنون بالنبوة أحداث وقعت على خلاف ما هو معلوم لنا بالاطراد ، ولكن ذلك لا يدل على حقيقة المعجزة ؛ لكون الاطراد ليس أمرا يقينيا يمكن التحقق منه ، وليس لدينا يقين ينفي بأن تلك الحادثة قد يكون لها سبب طبيعي عادي نحن لا نعلمه .

وأول من أحدث هذا الاعتراض الفيلسوف الإنجليزي المشهور ديفيد هيوم(١٦٤) ، ثم تتابع الناقدون للأديان على إثارته والأخذ به ، ولقي رواجا كبيرا وانتشارا واسعا نتيجة لقوة شكوك هيوم ، وضعف ردود المؤمنين بالنصرانية عليها .

وهذا الاعتراض لا يقدح في المعجزات ولا في البراهين التي أتى بها الأنبياء ، ولا يصح الاعتماد عليه في إبطال تحققها في الوجود ، وتبيين ما فيه من الغلط والبطلان بالأمرين التاليين :

الأمر الأول : أن هيوم أقام اعتراضه ذلك على أصله التجريبي ، وهو دعوى انحصار مصادر المعرفة الإنسانية في المعطيات الحسية فقط ، وما ترتب على ذلك الأصل من إنكار ما يخالف الاطراد في الوجود، وقد سبق في أثناء البحث إثبات بطلان هذا الأصل وإقامة الأدلة والبراهين على فساده ، وإذا بطل الأصل بطل ما بني عليه من الفروع ؛ لأن ما بني على باطل فهو باطل بالضرورة .

الأمر الثاني : أن هيوم يتعامل مع معجزات الأنبياء على أنها مجرد حدث طبيعي صغير خالٍ من كل الملابسات والقرائن ، يقع في الوجود من غير ارتباط بأي أحداث تحيط به ، وهذا تعامل خاطئ جدا مخالف للحقيقة والتاريخ ، وتصوير محرف لحقيقة حال ما يقع من آيات الأنبياء ومعجزاتهم ، فإن الأنبياء يدعون أنهم مرسلون من عند الله ، ثم يجري الله على أيديهم آيات وبراهين تكون خارقة للقوانين الكونية تناسب ما يدعون إليه وتتناسب مع حال أقوامهم وما يختصون به .

---

(١٦٣) التفكير فريضة إسلامية (٨١) .

(١٦٤) انظر : مبحث في الفاهمة البشرية ، هيوم (١٥١-١٧٧) ، وديفيد هيوم ، زكي نجيب (١٦٧) ، ومدخل إلى الفلسفة ، جون لويس (١١٥) .

فدلالة الآيات التي يأتي بها الأنبياء مركبة من أمور متعددة : من ادعاء النبوة ، وخرق القوانين الكونية ، وتناسبها مع حال النبي وحال المدعوين ، وكل ذلك يجعل من المستبعد جدا أن يكون ما يحدث على أيدي الأنبياء مجرد حدث احتمالي يمكن أن يقع نتيجة سبب طبيعي نحن لا نعمله .

وفي خصوص دعوة النبي صلى الله عليه وسلم يزداد الأمر وضوحا وجلاءً ، فإن ما نقل عنه من المعجزات والآيات يستحيل ألبتة أن يفسر على أنه مجرد حدث عادي يحتمل وقوعه بسبب طبيعي ناتج عن طبيعة التتابع في أحداث الطبيعة ، فإنه صلى الله عليه وسلم كان يدعو الشجرة فتتحرك في حينها من مكانها ، ثم يأمرها بالرجوع فترجع إلى حيث كانت ، ويضع يده في الإناء فيتفجر الماء من بين أصابعه ، وينفث في الطعام القليل فيكثر حتى يشبع الأعداد الكبيرة من الناس ، ويمسك العين الساقطة ويرجعها إلى محلها فترجع كأن لم يكن بها أذى من قبل .

واجتماع هذه الخوارق في حالة النبي صلى الله عليه وسلم يدل دلالة قطعية ظاهرة على أنها ليس من فعله ، ولا يحتمل أنها من احتمالات الطبيعة ، وإنما هي من تقدير الله تعالى ومشيئته وفعله .

ويزداد الأمر وضوحا في حالة القرآن ، فإن النبي صلى الله عليه وسلم تحدى به العالمين واستحثهم على الإتيان بمثله ، ومع ذلك عجز الناس جميعهم عن الإتيان بمثله ، فذلك العجز ليس مجرد حدث عادي يقع في لحظة معينة ثم يختفي ، وإنما هو حدث باقٍ إلى قيام الساعة .

ولكن هيوم ومن تبعه غفلوا عن كل تلك الدلالات والأحوال والقرائن المحتفة بمعجزات الأنبياء ، وطفقوا ينظر إليها على أنها مجرد أحداث طبيعية تقع في لحظة من اللحظات ، وأخذوا يفسرونها على ذلك النحو!

الاعتراض الثالث : خطر الإيمان بالمعجزات على المعرفة الإنسانية .

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أن الإيمان بالمعجزات يؤدي إلى تحطيم العقل والمنطق ، وينتهي إلى تدمير الإنسانية ، فهو يذهب بالبدهيات وبالانضباط والاتساق ، ويخرج الإنسان من طور المعقول إلى طور السفه والجنون –كذا يقولون– ، فإذا كانت قوانين الكون يمكن أن تنخرم وتفقد اتساقها من أجل دعوة إنسان واحد ، فإن ذلك يعني أن كل شيء يحتمل أن يقع مهما كان بعيدا عن العقل والمنطق.

فإن تجويز وجود شاب من غير أن يكون طفلا في أول أمره يقدح في البدهيات والضروريات ، ويلزم منه تجويز انقلاب الجبل إلى ذهب ، وانقلاب ما في المنزل من الأواني إلى رجال عقلاء ، وكل ذلك قدح في طرق المعرفة ، وإفساد للمعرفة ، وإخلال بالقواعد والقوانين التي تقوم عليها المعرفة الإنسانية .

فحقيقة ما يؤول إليه الإقرار بالمعجزات أنه يصح القدح في العلوم البدهية بالأمور الكسبية ، "وكل ما كان كذلك فإنه باطل ، فوجب أن يكون الحكم بهذا التجويز باطلا ، فثبت بهذا الطريق أن القول بانخراق العادات عن جاريها قول باطل"[١٦٥].

وهذا الاعتراض غير صحيح ، ولا يصح الاستناد إليه في القدح في المعجزات ؛ لكونه قائما على مغالطات منطقية

([١٦٥]) المطالب العالية من العلم الإلهي ، الرازي (٣٨/٨) ، وانظر : قصة الحضارة ، ول ديورانت (٣٦٧/٢٧) ، وتحقيق ما للإلحاد من مقولة ، محمد المزوغي (١١٠-١١١) .

وتصورات خاطئة عن حقيقة قول المؤمنين بالنبوة ، وبيان ما فيه من خلل وفساد يتبين بالأمور التالية :

الأمر الأول : أن المؤمنين بالنبوة لا يقولون بأن انحراف السنن يتحقق بلا قيد ولا شرط ولا ضابط، بل إنهم من أشد الناس إيمانا بالنظام الكوني ، وانضباطه وصرامته ، فقد اعتمدوا عليه في إثبات وجود الله وخلقه للكون ، وجعلو أحد أهم أدلتهم على ذلك ، ولكنهم مع ذلك يقولون : إن الله الخالق للكون والواضع لقوانينه لا يعجزه أن يخرق بعضها إذا شاء بحكمته وإرادته ، فهو أعلم بها وأقدر عليها. فتجويز انخرام قوانين الكون عند المؤمنين بالنبوة ليس أمرا عبثيا ولا فوضويا ، وإنما هو محكوم بإرادة الله وحكمته وعلمه ورحمته ، وهو محكوم أيضا بالبقاء على الأصل ، وليس هو الغالب ولا الأكثر ، فحقيقة ما يقوله المؤمنون بالنبوة : أن الكون محكوم بقوانين تضبط أحداثه وتحكم مشاهده ، وأن ذلك هو الأصل المطرد فيه ، ولكن الله قد يحدث انخراما في بعض تلك القوانين إذا اقتضت حكمته وإرادته ذلك .

وثبوت هذا المعنى يبطل دعوى من يدعي بأن إثبات إمكان المعجزات يؤدي إلى فساد المعرفة الإنسانية واضطرابها .

الأمر الثاني : أما قول الرازي بأن التسليم بالمعجزات يؤدي إلى القدح في البدهيات بحجة أن حدوثها أمور كسبية ، لا يصح القدح بها في الأمور البدهية التي هي قوانين الكون ، فهو قول غير صحيح ؛ لأن حدوث الأمور المعجزة التي تقع على أيدي الأنبياء ليست من قبيل الأمور الظنية الاحتمالية ، وإنما هي من قبيل الأمور القطعية الظاهرة المدركة بالضرورة الحسية ، فخروج الماء من بين أصابع النبي صلى الله عليه وسلم أمر ظاهر مدرك بالضرورة الحسية التي تفيد اليقين والقطع ، وكذلك الحال في تكثير الطعام وتحريك الأشجار وشفاء المريض وحنين الجذع ، فكل هذه الأمور كانت مدركة بالضرورة الحسية ، وليست أمورا نظرية استدلالية .وقد سبق في أثناء البحث إقامة الأدلة على أن آيات الأنبياء تتصف بالظهور والقطعية والجلاء ، وأن المؤمنين لا يقبلون كل دعوى في انخرام السنن الكونية ، ولا يدخلون ضمن أدلتهم على النبوة إلا ما كان ظاهرا في حقيقته ، قطعيا في تحقق انخرام السنن فيه .

فحقيقة الأمر عند المؤمنين بالنبوة أن المعجزة حدث قطعي ظاهر ثبت به انخرام بعض السنن الكونية الخاضعة لقدرة الله وحكمته وإرادته ، فكيف يصح أن يقال مع ذلك بأن المعجزات مجرد أمور كسبية ظنية تعارض أمورا قطعية ؟!!

الأمر الثالث : أن دعوى إفساد العقل الإنساني والمعرفة الإنسانية منقلبة على الناقدين للنبوة ، فإن كثيرا منهم تبنى آراءً ومواقف تؤدي بالضرورة إلى إحداث أضرار بالغة بالمنظومة المعرفية ، وتدخل العقل الإنساني في متاهات من الشكوك ، وأصناف من الاضطرابات المعرفية ، وتتسبب في دخول ألوان من الغموض والقلق إلى ساحات المعرفة .

فكثير من أتباع التيار الإلحادي صرح بإنكار المبادئ الفطرية البدهية ، وانتهى إلى أن المعرفة الإنسانية نسبية في كل مجالاتها ، وقرر بأنها لا تقوم على أصول كلية مطلقة ، وهذه الرؤية تؤدي بالضرورة بالمعرفة الإنسانية إلى الوقوع في متاهات السفسطة القاتلة ، وتدخل العقل الإنساني في أمواج الشكوك العاتية .

بل إنها -فضلا عن ذلك - تغلق الباب أمام نقد موقف المؤمنين من المعجزات ، وتوقع أتباعها في التناقض المنهجي الصارخ ؛ إذ كيف يمكن لمن يؤمن بنسبية الحقيقة أن يدعي أن قول المخالفين له باطل مخالف للعقل؟!!

وقد سبق في أثناء البحث إثبات أن إنكار وجود الله يلزم منه بالضرورة إحداث الاضطراب العميق في بنية المعرفة الإنسانية[١٦٦] .

([١٦٦]) انظر : ص ٦٠٤ من البحث .

وأما أتباع التيار الربوبي ، فحالهم لا يختلف كثيرا عن حال أتباع التيار الإلحادي ، فإنهم وقعوا في أصناف من المغالطات المنطقية ، فإنهم في إنكارهم للمعجزات وقعوا في مغالطة "الانقلاب الإقراري" ، حيث إنهم سلموا بخلق الله للكون وقدرته على إحداثه من العدم ، ثم اعتقدوا أنه لا يمكن إحداث انخرام جزئي في بعض قوانين الكون التي وضعها الله ابتداءً!! وسلموا بخلق الله للكون ، ثم طفقوا يتشككون في كمال حكمته وقدرته وعلمه!! وكل ذلك اضطراب يوقع العقل الإنساني في صنوف من الاضطراب والقلق والغموض .

الاعتراض الرابع –على حسب ترتيب هذا المنتقى لصناعة المحاور- : التشكيك في نقل المعجزات وإثبات صحة وقوعها .

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على التشكيك في نقل المعجزات ، وإحداث الريب وعدم الثقة في طرق نقل المعجزات ، فالتصديق القاطع بوقوع المعجزات لا يمكن لمن لم يشاهدها إلا بالتواتر ، ولكن كثيرا من الأحداث التي يدعي فيها المؤمنون بالنبوة أنها من معجزات النبوة لم تنقل إلينا بالتواتر ، ثم إن التواتر ذاته لا يدل على القطع ، لأن أهل التواتر يجوز عليهم الكذب ، ولا يوجد دليل يمنع احتمال وقوع الكذب بالتواتر ، وأهل الأديان يقرون بذلك ، فإن المسلمين منهم يذكرون أن كثيرا مما تواتر عند اليهود والنصارى من العقائد كذب مفترى ، فلو كان التواتر يدل على القطع بالضرورة لما أمكن تحققه في تلك العقائد[١٦٧]. ومحصل هذا الاعتراض أن التصديق بالمعجزات لا يكون إلا لمن رآها فقط ، ولذلك فإن كل من لم يعاصر النبي ولم ير معجزاته غير ملزم بها .

ويعد هذا الاعتراض من أكثر الاعتراضات انتشارا عند المعترضين على النبوة ، وقد تكرر على ألسنت كثير منهم عبر القرون ، فقد أثاره قديما في الفكر الإسلامي ابن الراوندي وأبو حاتم الرازي الطبيب ، وذكرا أن المسلمين لا يمكنهم إثبات حدوث النبوة ، وشككا في صدق النقلة وضبطهم[١٦٨] .

وكذلك اعتمد عليه ديفيد هيوم في القرن الثامن عشر الميلادي ، حيث ذكر أنه لا يوجد معجزة واحدة نقلها عدد كافٍ في النقل يستلزم نقلهم القطع بحدوثها ، وإنما هم رجال قليلون يحتمل وقوع الخطأ منهم في النقل أو الإدراك والتصور ، وذكر أنه إذا أخبره أحد بوقوع معجزة ما فإنه سيوازن بين احتمال ما يدركه بحسه ويعرفه من طبيعة الوجود من عدم وقوع ذلك وبين احتمال أن يكون من يقل إليه خبر المعجزة خادعا أو مخدوعا ، وانتهى إلى أنه سيقدم احتمال ما يعرفه بحسه من عدم وقوع ذلك[١٦٩].

وكذلك اعتمد عليه جان جاك روسو ، فإنه في سياق اعتراضه على الأديان طفق يشكك في حدوث المعجزات ونقلها ، وذكر أنه لا يوجد دليل قطعي يدل على صدق حدوثها ، وأن شهادة البشر ونقلهم للأحداث غير معصومة ، وذكر أنه يجب أن يكون شاهدا على النبوة بنفسه[١٧٠].

وحاول بعض الحداثيين العرب أن يشكك في نقل معجزات النبي صلى الله عليه وسلم وحدوثها من جهة أخرى ، وهي

---

(١٦٧) انظر : المطالب العالية من العلم الإلهي ، الرازي (٧٣-٧٩) .

(١٦٨) انظر : إثبات نبوة النبي ، أبو الحسن اليزيدي (١٩٩) ، ومن تاريخ الإلحاد في الإسلام ، عبدالرحمن بدوي (٨٦) .

(١٦٩) انظر : مبحث في الفاهمة البشرية ، ديفيد هيوم (١٦٠) ، وديفيد هيوم ، زكي نجيب (١٧٠) .

(١٧٠) انظر : دين الفطرة (٩٤ ، ١٠٣ ، ١٠٤) .

إثبات التشابه بين ما نقل عن النبي عليه السلام من معجزات وبين ما نقل عمن سبق من الأنبياء ، فادعى أن المسلمين حين رأوا ما نقل عن الأنبياء السابقين من معجزات عز عليهم ألا يوجد لنبيهم مثلها ، فاخترعوا ما يماثلها لنبيهم ، وضرب على ذلك أمثلة متعددة ، ومنها : معجزة تفجر الماء من بين أصابع النبي عليه السلام ، فإن المسلمين اخترعوها على غرار تفجر الماء لموسى عليه السلام من الحجارة(١٧١) .

وما ذُكر في هذا الاعتراض من التشكيك في نقل معجزات الأنبياء غير صحيح ، وهو قائم على مسلمات باطلة ، ومنطلقات خاطئة ، تسببت في إحداث الخلل والفساد في بنيته ، وبيان ما فيه من خلل يتبين بالأمور التالية :

الأمر الأول : أنه لا يشترط في إثبات صدق الأمور وتحققها النقل بالتواتر ، بل يكفي في ذلك الاستفاضة بنقل الثقات ، فالعبرة في قبول الأخبار والعمل بها واليقين بحدوثها والتحقق من عدم كذبها ، ليس مرتبطا في كل الأحوال بكثرة العدد ، بل يكفي في ذلك التحقق من أمانة نقلة الأخبار وضبطهم ونزاهتهم وصدقهم .

الأمر الثاني : أنه لم يقل أحد إن كل تواتر يدل على القطع ، وإن كل خبر نقله عدد كبير من الناس لا بد أن يكون صدقا ، وإنما ذكروا شروطا وقيودا لدلالة التواتر على القطع ، ومن تلك الشروط : أن يكون العدد الناقل للخبر كثيرا ، وألا يكون من الممكن تواطؤهم على الكذب ، وأن يكون مستند نقلهم للخبر الضرورة ، إما الحس ، أو السماع ، أو المشاهدة ، وليس النظر والاجتهاد ، وأن يكون مشاهدة الشاهدين للمخبر به عن حقيقة مشاهدة صحيحة ، وليس عن طريق التأمل والنظر أو خطأ الحس(١٧٢) .

فإذا توفرت في الخبر المنقول هذه الشروط ؛ فإنه يكون صدقا لا محالة ، ويكون في حكم إدراك الخبر بالحس أو المشاهدة ، وقد نص عدد من العلماء على ذلك ، وأكدوا على أن التشكيك في الأخبار التي نقلت بهذه الصفة يؤدي إلى السفسطة وفساد المعارف الإنسانية ، فإن كثيرا من الأحداث والبلدان والأشخاص من الملوك والعلماء وغيرهم إنما يثبتها الناس بطريق التواتر ، فلو بطل هذا الدليل لبطل عدد كبير من العلوم والمعارف التي لا يشك العقلاء في تحققها .

ثم إنك لا تكاد تجد مشككا في التواتر إلا وهو يعتمد عليه في إثبات كثير من المعارف التي يؤمن بها ويسلم بوجودها ، فالمعترض على الأديان والنبوة المعجزات تراه لا يشك في حدوث الثورة الفرنسية ، ولا في وجود العالم البيولوجي دارون ، ولا في وجود نيوتن ، ولا غير ذلك ، وكل تلك الأخبار إنما أثبتها بالتواتر والاستفاضة . فكل الطرق التي أثبت بها تلك الأخبار وغيرها لا تختلف في الحقيقة عن الطرق التي يثبت بها المؤمنون بالنبوات معجزات الأنبياء وغيرهم .

الأمر الثالث : أن نقل المسلمين لمعجزات النبي صلى الله عليه وسلم تتوفر فيه في مجموعه كل شروط التواتر ، فهي متواترة تواترا معنويا ، وفي هذا يقول البيهقي :"وأما في المعجزات وفي فضائل واحد من الصحابة فقد رويت فيهما أخبار آحاد في ذكر أسبابها، إلا أنها مجتمعة في إثبات معنى واحد، وهو ظهور المعجزات على شخصٍ واحد ، وإثبات فضيلة شخصٍ واحد، فيحصل بمجموعها العلم المكتسب، بل إذا جمع بينها وبين الأخبار المستفيضة في المعجزات والآيات التي ظهرت على سيدنا المصطفى، دخلت في حد التواتر الذي يوجب العلم الضروري"(١٧٣) ، وفي تأكيد المعنى نفسه يقول سعد الدين التفتازاني :"

---

(١٧١) انظر : الفكر الإسلامي في الرد على النصارى ، عبد المجيد الشرفي (٥٨٠) .

(١٧٢) انظر : البحر المحيط في أصول الفقه ، الزركشي (٤/٢٣١-٢٣٣).

(١٧٣) دلائل النبوة (١/٣٣)

نقل عنه من الأمور الخارقة للعادة ما بلغ القدر المشترك منه — أعني ظهور المعجزة – حد التواتر وإن كانت تفاصيلها آحادًا ، كشجاعة علي وَجودِ حاتم ، فإن كلا منهما ثبت بالتواتر ، وإن كان تفاصيلها آحادا، وهي مذكورةٌ في كتب السير"[١٧٤] ، ويقول ابن القيم :" ومعجزاتُه وآياتُه تزيد على الألف ، والعهد بها قريب، وناقلوها أصدقُ الخلق وأبرُّهم، ونقلُها ثابت بالتواتر قرناً بعد قرن"[١٧٥].

ويكشف الماوردي عن التميزات التي امتاز بها نقل معجزات النبي صلى الله عليه وسلم والقرائن على تدل على صحتها ، فيقول :" فإن قيل: لا يثبت إعجاز النبوّات بمثل هذا من أخبار الآحاد ، فعنه جوابان:

أحدهما : أن رواة الآحاد قد أضافوه إليه في جمع كثير قد شاهدوه ، وسمعوا راويه فصدقوه ، ولم يكذبوه ، وفي الممتنع إمساك العدد الكثير عن رد الكذب ، كما يمتنع افتعالهم للكذب ، ولئن جاز اتفاقهم على الصدق مع الكثرة والافتراق ، وامتنع اتفاقهم على الكذب ، فلأن دواعي الصدق عامة متناصرة ودواعي الكذب خاصة متنافرة، ولذلك كان صدق أكذب الناس أكثر من كذبه لأنه لا يجد من الصدق بدا ، ويجد من الكذب بدا

والثاني : أنها أخبار وردت من طرق شتى وأمور متغايرة فامتنع أن يكون جميعها كذبا ، وإن كان في آحادها مجوز ، فصار مجموعها من التواتر ومفترقها من الآحاد ، فصار متواتر مجموعها حجة ، وإن قصر مفترق آحادها عن الحجة"[١٧٦].

ثم إن معجزة النبي صلى الله عليه وسلم الكبرى وآيته العظمى — القرآن الكريم- منقول إلينا بطريق التواتر القطعي المستفيض ، الذي لا يمكن التشكيك فيه ولا القدح في وثاقته[١٧٧].

وهذه الأوجه تدل على أن نقل معجزات النبي صلى الله عليه وسلم موثوق لا شك فيه ، وأن دعوى عدم صحة نقلها ، أو دعوى العجز عن إثباتها ، لا ترد عليها ، ولا يصح الاعتماد عليها في التشكيك فيما نقل عنه صلى الله عليه وسلم .

ومع ذلك كله فنحن لا ننكر أن بعض الآيات التي تنقل عن الأنبياء السابقين من قِبَل أتباعهم لا تتوفر فيها شروط التواتر ، ولا يمكن التحقق من صدقها ، نتيجة لفقدان المصادر المعتمدة في التوثيق ، ولكن ذلك لا يعني أن كل معجزات الأنبياء كذلك ، ولا يعني أن تتساوى كل الأديان في هذا الحكم ، ودعوى التساوي بين كل الأديان باطلة لا تقوم على أساس صحيح ولا برهان صادق ، فأهل الإسلام لهم اختصاص بين في نقل الأخبار وتوثيق مصادر دينهم ، كما لا يخفى على أحد من المنصفين .

الأمر الرابع : أما ما أشار إليه ديفيد هيوم من مقارنته بين الاحتمالات فهو مسلك خارج عن مسارات الاستدلال الصحيحة ، فإن المعتبر في التقديم والترجيح قوة الدليل ورجحانه وليس مجرد البقاء على الأصل ، فكان الواجب عليه أن يبحث أولا في صفة ناقل الخبر ومدى وثاقته واتصافه بشروط الضبط والأمانة ، فإن تحقق من ذلك فإن خبره سيكون صحيحا .

ثم إن ديفيد هيوم وقع في تناقض منهجي صارخ في هذا التقرير ، فإنه انتهى في منهجه الحسي إلى الشك المطلق ، وأنكر دلالة الحس حتى على الاحتمال ، وجعل دلالته على الاحتمال داخلة في الدور المبطل للاستدلال[١٧٨]، فكيف يقول هنا بأنه

---

(١٧٤) شرح العقائد النسفية (١٦٨) .

(١٧٥) إغاثة اللهفان (٢/٣٤٧) .

(١٧٦) أعلام النبوة (٨٣) .

(١٧٧) انظر : وثاقة النص القرآني من رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى أمته ، محمد حسن حسن جبل ، الكتاب كاملا .

(١٧٨) انظر ص ٣١٠ من البحث .

سيقدم الاحتمال الذي يعرفه بحسه ويشهده في أحداث الطبيعة؟!!

الأمر الخامس : أما ما ادعاه بعض الحداثيين العرب من أن المسلمين اخترعوا معجزات للنبي من باب مشابهة معجزات الأنبياء السابقين ؛ فإن ذلك لا يعدو أن يكون فرضا عقليا مجردا ليس عليه أي بينة أو برهان ، ومدعيه لم يقدم عليه أي دليل إلا مجرد المشابهة بين المعجزات السابقة والمعجزات اللاحقة ، وإثبات التأثر بمجرد المشابهة بين السابق واللاحق خطأ منهجي ظاهر ، وهو مبني على مغالطة منطقية ، يمكن أن تسمى "مغالطة الترابط الزائف" ، ويقصد بها : الادعاء بأن هناك ترابطا بين شيئين بلا دليل صحيح ولا منهج علمي مستقيم ، ومن أشهر الأمثلة على هذه المغالطة : الاعتماد على مجرد التشابه بين الشيئين في إثبات التأثر ، فإن التشابه بين أمرين مصدرهما واحد لا يدل على أن الثاني متأثر بالأول ، فالمعجزات مصدرها واحد ، وهو الله تعالى ، فليس غريبا أن يتشابه ما يقع للأنبياء منها .

ثم إن هناك كثيرا من المعجزات العظيمة التي وقعت للأنبياء السابقين ، كشق البحر لموسى وجعل النار بردا وسلاما على إبراهيم ، ولم يذكر شيء مثلهما في معجزات النبي صلى الله عليه وسلم ، ولو كان المسلمون متأثرين في ذكر معجزات نبيهم بالأنبياء السابقين لذكروا له مثل تلك المعجزات ؛ لأنها دلائل عظيمة قوية .

القسم– الثاني : الاعتراض على دلالة القرآن وإعجازه :

يثير الناقدون للأديان في عصرنا الحاضر اعتراضات كثيرة تتعلق بدلالة القرآن على صدق النبوة ، وأكثر ما أثاروه ليس جديدا ، وإنما هو مأخوذ مما أثاره النصارى وغيرهم من أهل الأديان على القرآن ، ومما أثاره المنكرون لجنس النبوات في التاريخ الإسلامي ، وكثير مما أثاروا متعلق بالأمور التفصيلية الخارجة عن أصل الإعجاز ، كالقول بأن القرآن فيه أخطاء لغوية ونحوية وتاريخية ، والقول بأن فيه تناقضا وتضاربا ، ونحو ذلك من الاعتراضات.

ومع أهمية الجواب على هذا النوع من الاعتراضات ، إلا أننا سنقتصر في هذا البحث على مناقشة الاعتراضات التي تتعلق بأدلة دلالة القرآن الإعجازية من غير دخول في الاعتراضات التفصيلية ، وذلك طلبا للاختصار ، ولأن العلماء والباحثين في القديم والحديث توسعوا كثيرا في نقض تلك الاعتراضات، وبينوا ما فيها من خلل وفساد[١٧٩].

الاعتراض الأول : سيولة المعيار الوازن .

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أن دلالة القرآن على النبوة قائمة على الإعجاز البلاغي والفني والتحدي بذلك ، ولكن هذا الإعجاز لا يستند إلى معيار موضوعي حقيقي يمكن التحقق منه ، فإن الكلام البلاغي ليس قضية موضوعية وجودية ، وليس له معيار كمي يمكن الاعتماد عليه ، وإنما هو ذوق ذاتي وإحساس نفسي ، يختلف باختلاف الأشخاص وأحوالهم . فإدراك جماليات النص الكلامي وتفوقه في البلاغة والبيان راجع بشكل كبير إلى ما يجده المرء في نفسه من الاستمتاع بذلك النص والارتياح إليه ، فهو مجرد أمور انطباعية ، لا يقوم على معيار موضوعي حقيقي بحيث يميز فيه بين أنواع الكلام[١٨٠].

---

(١٧٩) انظر : الأجوبة الفاخرة ، القرافي (٢٧٩-) ، وتنزيه القرآن عن المطاعن ، منقذ السقار ، الكتاب كاملا ، وموسوعة بيان الإسلام ، المجلد الثاني ، والثالث ، والحادي عشر .

(١٨٠) انظر في الإشارة إلى هذا الاعتراض : إعجاز القرآن ، الرماني– ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن– (١٢٨) .

وهذا الاعتراض قائم على مجازفة معرفية ظاهرة ، وعلى أحكام تعسفية متعجرفة ، فإن المعترض حكم – بغير دليل ولا برهان– على علم كامل ، وهو علم البلاغة والبيان بأنه مجرد انطباعات ذوقية لا يقوم على أسس علمية موضوعية ، ومثل هذه الأحكام التعميمية الشاملة تتطلب علما واسعا جدا بمفردات العلوم وطبائعها ، والغريب أن أكثر من يطلق هذه الأحكام لا يعرف من علم البلاغة شيئا ، وإن عرف فلا يعرف إلا القليل .

والدارس لعلم البلاغة ، والقارئ للضوابط والقوانين التي يذكرها العلماء فيه –بناء على استقرائهم لطبيعة الكلام وأقسامه– والمتأمل في تطبيقاتهم العملية يدرك بوضوح أنه علم موضوعي ، يقوم على أسس علمية موضوعية يمكن من خلالها التمييز بين الكلام البليغ وغيره وبين التراكيب العالية في البيان وبين التراكيب الهزيلة ، وإدراك تميزات أنواع الكلام بعضها عن بعض .

فإن علماء البلاغة يذكرون أن تمييز بلاغة الكلام وبيانه وفصاحته تتأثر بالتقديم والتأخير والتفصيل والاختصار ، والفصل والوصل والحذف والإضافة والتعريف والتنكير ، والتذكير والتأنيث ، والجمع والإفراد ، وأنواع الاستعارات والمجازات وغيرها ، وذكروا المقاييس الحاكمة لهذه الأساليب والوازنة لاستعمالاتها ، ولكل هذه الأمور شواهد موضوعية يمكن التحقق من وجودها في الكلام وقياسها .

ولو كانت بلاغة الكلام وفصاحته مبنية على مجرد أمور انطباعية لما أمكن للناس أن يتحاوروا في جماليات النصوص ، ويتنافسوا في بلاغتها وفصاحتها ؛ لأن الأمور الانطباعية أمور ذاتية محضة ، والأمور الذاتية لا تقبل الصواب والخطأ ، ولا تقبل التفاضل ، ولكن العقلاء جميعهم يسلمون بأن الكلام متفاضل في بلاغته وفصاحته ، ومتمايز في بيانه وجزالته ، وحال العرب في الجاهلية أكبر دليل على ذلك ، فإن سوق البلاغة كانت قائمة ، وميادين التنافس في البيان والفصاحة عامرة في حياتهم ، وكانوا يحاكمون بين النصوص ويفضلون بعضها على بعض ، ولو كانت بلاغة الكلام وفصاحته مجرد أمور انطباعية ذاتية لما أمكن قيام تلك الأمور . لا جرم أنّ جعلَ فصاحةِ الكلام وبلاغته أمورا انطباعية ، لا يختلف عن جعل القيم الجمالية في الكون أمورا انطباعية ذاتية ، كما يذهب إلى ذلك أتباع الفلسفة الوضعية وغيرهم[١٨١] ، وفي هذا كله قضاء على هذه العلوم ، وإدخال لحياة الناس في العبثية والفوضى ، وغلق لكل أبواب الإصلاح والتطوير والتقدم في هذه المجالات المهمة في حياة الإنسان .

ونحن لا ننكر أن البحث البلاغي والنظر في بيان الكلام وفصاحته قد يتأثر بالأذواق والانطباعات ، ولكننا ننكر أن يكون العلم كله كذلك ، وننفي أن تكون الأحكام المتعلقة بفصاحة الكلام وبلاغته جميعها قائمة على الذوق ، كما يدعي ذلك المعترض .

الاعتراض الثاني : بطلان معيار عدم المماثلة .

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أن عدم المجيء بالمماثل لا يدل على أن الكلام خارج عن القوانين الحاكمة لكلام الناس ، ولا يدل على أنه نازل من عند الله ؛ لأن هذا الضابط– عدم المجيء بالمماثل– يمكن أن ينطبق على كل الكلام أو أكثره ، ، فإن كان معيار بلاغة الكلام وفصاحته وبيانه عدم معارضته ، ودليل كون الكلام نازلا من عند الله عدم المجيء بمثله ، فإن ديوان المتنبي سيكون مثل القرآن، وستكون كتب الهندسة ومؤلفات العروض كلها مثل القرآن في الإعجاز ، فإنه لم يأت أحد

---

(١٨١) انظر : موقف من الميتافيزيقا ، زكي نجيب (١٢٠ ، ١٢٥) .

بمثلها ، وإذْ ثبت بطلان هذه الأحكام ؛ ثبت بطلان معيار عدم المماثلة الذي تقوم عليه دلالة القرآن[١٨٢] .

وهذا اعتراض من لا يعرف للكلام معنى ، ولا يدرك لمسالك الاستدلال مغزى ، فنحن المسلمين لا نقول : إن القرآن معجزة ، وإنه كلام الله ، لمجرد عدم المجيء بمثله فقط ، وإنما نقول بذلك بناءً على دلالات مركبة ، فالنبي صلى الله عليه وسلم أتى إلى العرب بكلام من جنس كلامهم ، مع أنه لا يعرف باشتغاله بهذا الشأن ، ثم تحداهم على الإتيان بمثله ، واستحثهم ووبخهم ، وجعل ذلك دليله الأقوى على أنه مرسل من عند الله ، ثم إن العرب تركوا ذلك كله ، وأخذوا في مقاتلة النبي ومحاربته ، فهذه الدلالات جميعها تشترك في تحديد ضابط معيار الدلالة الإعجازية للقرآن .

وجميع الكتب الأخرى التي ذكرت في الاعتراض لم يتحقق فيها ذلك ، فلم يتحد أحد بكتب الهندسة والعروض ، ولم يتحد المتنبي بديوان شعره ، فعدم تشوف الناس إلى الإتيان بمثله ومعارضته أمر طبيعي لا إشكال فيه ، ولكن حال القرآن مختلف عن ذلك تمام الاختلاف[١٨٣] .

ولو وُجد كتاب زعم صاحبه أنه منزل من عند الله ، ثم تحدى الناس على الإتيان بمثله واستحثهم على ذلك ، وجعل عدم فعلهم لما طلبه منهم دليلا على أنه صادق ، ثم عجز كل الناس عن تحقيق طلبه، لكان ذلك دليلا على صدقه ، ولكن ذلك لم يقع في الوجود ، ولا يعرف عن أحد من الناس أنه قام بذلك .

ثم إن المطالبة بالإتيان بالمثل ليس المراد بها أن يؤتى بمثل تراكيب القرآن وألفاظه وجمله على الترتيب الموجود في القرآن ، فإنه لو كان هذا هو المعيار ، لكانت كل الكتب أو أكثرها معجزة ؛ لأنه لا أحد يعجز أن يفعل ذلك ، وإنما المراد بالمثلية التماثل في الفصاحة والبلاغة والبيان وقوة السبك وجمال التركيب ، وثراء المواد ، وعلو التشريعات والأحكام ، وغزارة الأخبار الغيبية الصادقة ، ونحوها من أوجه الإعجاز التي ذكرها العلماء[١٨٤] .

الاعتراض الثالث : إنكار وقوع التحدي بالقرآن .

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أنه لا يوجد دليل يثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم تحدى العرب بالقرآن بالفعل ، أو أنه أظهر ذلك لهم ، فما الذي يمنع أن آيات التحدي أضيفت إلى القرآن بعد أن انتصر محمد وأتباعه على العرب؟! وما الذي يمنع أن يكون النبي أخفى آيات التحدي عن العرب حتى قويت دولته وكثر أتباعه؟!!فلا يوجد لدينا ما يمنع وقوع هذا الاحتمال[١٨٥] .

وهذا الاعتراض لا يعدو أن يكون تشغيبا عقليا محضا ، وهو لا يأتي إلا ممن لا يعرف طبيعة الصراعات الاجتماعية ، ولا ماهية الظروف التي كانت محيطة بالإسلام ، ولا طبيعة نقل النص القرآني وطريقة توثيقه . فإن دعوة الإسلام كان لها ولا يزال أعداء متربصون ، وكان يعيش في زمن النبي صلى الله عليه وسلم في المدينة منافقون ، وكان لكثير من المناوئين لدعوة الإسلام علاقة واسعة مع اليهود والنصارى خارج بلاد الإسلام ، فالقيام بإضافة شيء إلى القرآن لم يكن منه ، أو إخفاء شيء آخر ،

---

(١٨٢) انظر : أعلام النبوة ، أبو حاتم (١٤٨ ، ١٧٣ ، ١٧٤) ، وإعجاز القرآن ، الباقلاني (٣٢) ، وإثبات نبوة النبي ، أبو الحسن اليزيدي (٩٢ ، ١١٤).

(١٨٣) انظر في تفاصيل هذا الجواب : المراجع السابقة .

(١٨٤) انظر : إعجاز القرآن ، الباقلاني (٦٩-١٠٧) ، وإعجاز القرآن ، الرماني — ضمن كتاب ثلاث رسائل في إعجاز القرآن-(٧٦-١١٣).

(١٨٥) انظر في الإشارة إلى هذا الاعتراض : إثبات نبوة النبي ، أبو الحسن اليزيدي (٤٠ ، ٤٨-٥٠) ، وإعجاز القرآن ، الباقلاني (١٨).

ثم إظهاره في الوقت المناسب عمل عظيم جدا ، سيؤدي بالضرورة إلى التفات الأنظار إليه وشيوعه في العالمين .

فإن الادعاء بأن النبي صلى الله عليه وسلم تحدى العرب في مواطن كثيرة من القرآن ، واستحثهم على ذلك ووبخهم ، ثم نسبة العجز إلى جميعهم ، بل إلى جميع الجن والإنس يعد عملا عظيما جدا ، فلو كان كذبا لا حقيقة له ؛ لما أمكن للأعداد الكبيرة من الناس أن تسلم به وتسكت عن بيان خطئه ، فإن الطبائع مجبولة على نشر الأخبار إذا عرفتها الجماعة الكبيرة ، ضرتهم أو نفعتهم ؛ لأن الدواعي إلى النشر كثيرة مختلفة ، ولا يمكن ضبطها ، فيخرج المكتوم لأغراض مختلفة .

فلو كان الأمر على ما ذكر في الاعتراض ؛ لظهر ذلك للناس لا محالة ، وكان من المتعذر إخفاؤه وكتمانه ؛ لأن المجتمع كثير العدد لا يعدم أن يوجد فيه أحد يذكر ذلك الفعل لظنه أنه أمر حسن جميل، أو يوجد فيه أحد يذكره لفساد دينه ونفاقه ، أو يوجد فيه أحد يذكره تقربا إلى الأعداء ، أو لغرض من الدنيا ، أو يوجد فيها أحد يذكره تعجبا واستغرابا ، أو يذكره حاكيا لأولاده وخلانه[١٨٦]. والمقصود أن مثل ذلك الفعل الذي يتعلق بجماعات كبيرة من الناس وفيه حكم عليهم جميعا يستحيل أن يبقى سرا ، وأن يمر الكذب فيه ويروج على كل الناس ، فلو كان الأمر كما ذكر في الاعتراض لظهر ذلك وأقيمت الأدلة والشواهد على كذبه لا محالة .

ثم إن هذا الاعتراض لا يختلف في حقيقته عن قول من يقول : بأن القرآن الذي بين أيدينا ليس هو القرآن الذي أنزل على النبي ، أو أن القرآن كان أضعاف أضعاف ما هو عليه ، وكل هذه الدعاوى باطلة ، أثبت العلماء بطلانها بأدلة علمية ظاهرة القوة والصحة[١٨٧].

الاعتراض الرابع : إنكار بلوغ التحدي بالقرآن إلى كل العرب .

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على التسليم بأن النبي صلى الله عليه وسلم قد تحدى بالفعل العرب بالقرآن ، ولكن لا يوجد دليل على أن ذلك التحدي بلغ كل العرب ، فما الذي يمنع أن يكون في العرب أناس بلغاء يمكنهم معارضة القرآن لم يبلغهم التحدي به؟![١٨٨]. وهذا الاعتراض لا يختلف عن الاعتراض السابق في البطلان والفساد ، فإن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقرأ القرآن على أصحابه وعلى كفار قريش ، وآيات التحدي بالقرآن أكثرها كان في السور المكية ، وانتشر خبر الإسلام وحال النبي صلى الله عليه وسلم مع قومه وحربه معهم ، وطالت مدة دعوته صلى الله عليه وسلم وبلغت أكثر من عقدين من الزمان ، ثم توسعت دولة الإسلام في زمن النبي صلى الله عليه وسلم إلى اليمن جنوبا ، وإلى البحرين شرقا ، وإلى حدود الشام شمالا ، وكانت للعرب في زمن دعوة النبي صلى الله عليه وسلم نوادٍ وأسواق يتجمع فيها أعداد منهم من جميل أقطار الجزيرة العربية ، ويتناقلون فيها الأخبار والأنباء ، ويتفاخرون فيها بالأشعار والفصاحة والكلام البليغ .

فمن المستبعد عقلا مع كل هذه القرائن والأحوال أن يسمع العرب بالقرآن وبخبر الإسلام ، ثم لا يسمعون بأمر هو من أعظم الأمور فيه ، وهو أن النبي تحدى قومه بالإتيان بمثل القرآن ، أو لا يسمعون بأمر هو من أهم الأمور التي تتعلق بما يمتازون به ويشتغلون فيه في أسواقهم ونواديهم ، فإن عدم سماعهم بذلك من أبعد ما يكون .

---

(١٨٦) انظر : المرجع السابق (٤٢) .

(١٨٧) انظر : وثاقة نقل النص القرآني من رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى أمته ، محمد حسن حسن جبل ، الكتاب كاملا .

(١٨٨) انظر : إثبات نبوة النبي ، أبو الحسن اليزيدي (٤٤) .

الاعتراض الخامس : إنكار عجز العرب عن التحدي .

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على التسليم ببلوغ التحدي بالقرآن إلى جميع العرب ، ولكن عدم إتيانهم بمثل القرآن ليس لكونهم كانوا عاجزين عن ذلك ، وإنما يمكن أن يكون لاعتبارات أخرى متعددة، فقد يكون لأجل أنهم لم يهتموا بالأمر ، أو لأجل أنهم كانوا مشغولين بشؤون حياتهم ، أو لغير ذلك ، فالاعتماد في إثبات العجز على مجرد عدم الإتيان بالمثل غير صحيح ولا دليل عليه[١٨٩] .

وهذا الاعتراض باطل ؛ لكونه مخالفا للحال الذي كان عليه قوم النبي صلى الله عليه وسلم ، فإن النبي تحداهم والعرب جميعا بالقرآن ، وفتح الطريق لمن أراد أن ينقض دعوته ويبطل ما يدعيه من الوحي الإلهي بأن يأتي بمثل ما أتى به من القرآن ، وتحداهم على ذلك واستحثهم ووبخهم ، وفرق بين جماعتهم وسفه أحلامهم ، وقبح آلهتهم ، واتبعه كثير من شباب العرب ووجهائهم ، ثم إن قريش وحلفائها من العرب لم يتركوا النبي صلى الله عليه وسلم وشأنه ، وإنما قاموا بالتصدي لدعوته ، وسعوا إلى تشويه صورته ، وتعذيب أتباعه ، وقتل بعضهم ، بل أرسلوا إلى الحبشة بعضا منهم في شأن أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ، ولما انتقل النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة قامت بينهم ومن معهم من الحلفاء وبين المسلمين معارك قتل فيها كثير منهم ومن رؤسائهم ، وخسروا فيها كثيرا من الأموال والأنفس ، وطار خبر ذلك كله في جميع الأمصار .

فلو كان يمكنهم معارضة القرآن ؛ لفعلوا ذلك ، واستراحوا من كل هذا العناء ، ولو كان عدم معارضتهم القرآن ليس عن عجز ، وإنما عن عدم مبالاة ، وانشغال لبادروا إلى إظهار المعارضة بدل أن يقوموا بتلك المشاق كلها ، التي خسروا فيها كثيرا ، وساءت سمعتهم بسببها بين العرب ، ولقام بعض العرب بالتبرع بالمعارضة لأجل أن يحلّ ذلك الاشتباك الكبير الذي تسبب في حصول أضرار عديدة بالناس .

ولكن ذلك كله لم يقع ، ولم يتبرع أحد من العرب بمعارضة القرآن ، وذلك يدل على أن عدم مجيئهم بمثل القرآن لم يكن إلا لأنهم كانوا عاجزين عن المعارضة .

الاعتراض السادس : الادعاء بأن العرب قد حققوا المعارضة .

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على التسليم بأن التحدي بالقرآن قد بلغ كل العرب ، وأنهم استجابوا لذلك التحدي ، وأتوا بمثل القرآن ، ولكن المسلمين أخفوا ذلك ، فمن المعلوم أن الذي كتب تاريخ دعوة الإسلام وأحداثها هم العلماء المسلمون ، فما الذي يمنع أن يكونوا أخفوا معارضات العرب للقرآن حتى لا يبطل عليهم دينهم؟![١٩٠] .

وهذا الاعتراض من أضعف الاعتراضات وأكثرها تهافتا ، فإنه قائم على مجرد احتمالات عقلية لا يوجد ما يسندها في التاريخ ، بل أحداث التاريخ تناقضه وتنافره . فإنه لو أتى العرب بمثل القرآن ؛ لجاءت معارضتهم مجيء القرآن ، ولحصل لها الانتشار مثل ما حصل للقرآن ولكان العلم بها مثل العلم بالقرآن ، بل أشد ، لأنها تتعلق بأمر عظيم جدا ، فهو متعلق بأفضل

([١٨٩]) انظر: المرجع السابق (٨٠) ، وإعجاز القرآن ، الرماني — ضمن كتاب ثلاث رسائل في إعجاز القرآن (١٣٧) .

([١٩٠]) انظر في الإشارة إلى هذا الاعتراض : تثبيت دلائل النبوة ، القاضي عبدالجبار (٣٧٢) ، وإثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، أبو العباس القرطبي — وهو جزء محقق من كتاب الإعلام بما في دين النصارى من الأوهام — (١١٢) .

ما تميزت به العرب عن غيرها من الأمم ، وبأمر تشتغل به العرب كثيرا وتتفاخر به ، وقد تحداهم النبي به ونشر ذلك في العالمين ، وكرره على أسماعهم وبخهم عليه وقرعهم ، ثم إنه تفرقت بسببه جماعات العرب ، وقامت من أجله حروب وسالت دماء ، فليس من المقبول في العقل أن يكون أمر بهذا الخطر ، ثم لا ينتشر في الناس ، أو يمكن إخفاؤه والسعي إلى إزالته .

ثم إن دعوة الإسلام كانت محاطة بالأعداء من كل جانب ، فكان اليهود والنصارى قريبين جدا من العرب ، وكانت بينهم وبين العرب علاقات واتصالات ، بل كان بعض العرب يذهب إليهم ويظهر لهم القدح في القرآن ، ولو كان أحد من العرب استطاع حقا أن يأتي بمثل القرآن لانتشر الخبر بين أولئك الأعداء ، ولما أمكن للمسلمين منعه حينئذ[١٩١] .

وكان كثير من المخالفين للإسلام على علم بكثير من التفاصيل المتعلقة بالدعوة الإسلامية ، فإن النبي صلى الله عليه وسلم حين أمر بهجر ثلاثة من أصحابه الذين تخلفوا عن معركة تبوك ، أرسل إلى أحدهم ملك غسان رسالة يطلبه فيها باللحاق به[١٩٢]، وهذا الحدث يدل على أن الأعداء المحيطين بدولة الإسلام كانوا على اطلاع كبير بتفاصيل ما كان يحدث في المجتمع الإسلامي ، فلو أن أحدًا من العرب استطاع حقا أن يأتي بمثل القرآن ؛ لانتشر الخبر بين أولئك الأعداء ، ولكان من أسرع الأخبار وصولا إليهم ، ولما أمكن للمسلمين منعه حينئذ .

بل كان المجتمع المسلم يعيش فيه كثير من المنافقين وأعداء الإسلام ، ولم يكونوا يتوانون أبدا في السعي إلى محاربة الإسلام وتشويه صورته ، حتى بلغ بهم الأمر أن يقدحوا في عرض النبي صلى الله عليه وسلم ، فلو أن أحدا من العرب استطاع حقا أن يأتي بمثل القرآن ؛ لسعى أولئك الناس في نشر الخبر في العالمين ، ولكن ذلك لم يقع .

ثم إنه وجد في التاريخ الإسلامي من سعى إلى معارضة القرآن وكتب في القدح فيه ، ولم يستطع المسلمون إخفاء خبر هذه المحاولات ، ولم يقدروا على إخفائها عن العالمين ، بل كانت أخبار تلك المؤلفات مشهورة معلومة لكثير من الناس من أتباع الإسلام وغيرهم .

وهذه الدعوى لا تختلف عن دعوى ابن الراوندي وغيره التي ادعى فيها أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يتصف بصفات قبيحة ، وكانت تظهر منه أعمال سيئة ، ولكن أصحابه أخفوها عن أعين الناس[١٩٣]. فإنه لو كان النبي صلى الله عليه وسلم كذلك ؛ لما أمكن إخفاء ما ظهر منه عن الناس ، لكونه صلى الله عليه وسلم كان ظاهرا للناس ، ومعاشرا لأعداد كبيرة منهم ، ولبادر المنافقون إلى إعلانها في العالمين ، ولنقلها كفار العرب إلى أصدقائهم في فارس والروم .

إن هذا الاعتراض لا يختلف عن زعم من يدعي بأن كفار قريش لم يحاربوا النبي صلى الله عليه وسلم ولم يعذبوا أصحابه ، وإنما اخترع أتباعه هذه الأحداث لكي يستعطفوا الناس ويلفتوا إليهم أنظارهم ، ولا يختلف عن قول من يدعي أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يريد التراجع عن دعوته في آخر عمره ، ولكن أصحابه وأتباعه منعوه من ذلك ، ولا يختلف عن قول من يدعي أن مسيلمة الكذاب أتى بمعارضة حقيقية للقرآن ، ولكن المسلمين أخفوا ذلك وحرفوه ونقلوا إلينا ذلك الكلام الهزيل حتى يشوهوا صورة مسيلمة ، ونحو ذلك من الادعاءات التي لا يشك أحد من العقلاء العارفين بالتاريخ بكذبها وبطلانها .

ولا يصح أن يقال : إن العرب أخفوا المعارضة التي كانت لديهم خوفا من السيف ، فإن قوة دولة الإسلام لم تكن من

---

(١٩١) انظر : تثبيت دلائل النبوة ، القاضي عبدالجبار (٣٦٣) .

(١٩٢) انظر : صحيح البخاري ، رقم (٤٤١٨) ، ومسلم ، رقم (٢٧٦٩) .

(١٩٣) انظر : تثبيت دلائل النبوة ، القاضي عبدالجبار (١٢٨) .

أول الأمر ، وإنما كانت في آخر حياة النبي صلى الله عليه وسلم بعد عقدين من التحدي ، فلو وجدت المعارضة حقا ؛ لانتشر خبرها في بلاد فارس والروم ، وتلك البلاد لا سلطة للمسلمين عليها . ثم إن دولة الإسلام ضعفت بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم ، فلو أن ثمة معارضة للقرآن لأمكن لكثير من الناس نشرها أو نقلها إلى الدول الأخرى[١٩٤] .

الاعتراض السابع : أن عجز العرب ليس دليلا على عجز غيرهم .

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على التسليم بعجز العرب عن معارضة القرآن ، ولكن عجز العرب ليس دليلا على عجز غيرهم ، فما الذي يمنع أن غيرهم يمكنه معارضة القرآن والمجيء بمثله؟! ، وما الذي يمنع أن يأتي أحد في آخر الزمان يمكنه أن يأتي بمثل القرآن أو أعلى منه؟![١٩٥]

وهذا الاعتراض متناقض مع ما يقتضيه قياس الأولى ، وهو دليل عقلي معتبر ، فإن عجز الأقوى عن شيء ما يدل بالضرورة العقلية على عجز من هو أضعف منه عنه من باب أولى ، فإن عجز الرجل القوي عن حمل صخرة كبيرة ، يدل بقياس الأولى على عجز حمل الطفل الضعيف عن حملها . فكذلك الحال في عجز العرب عن معارضة القرآن ، فإن ذلك يدل بقياس الأولى عن عجز من عداهم من الناس ؛ لأن العرب هم الأقوى والأولى في معارضة القرآن ؛ لكونهم أهل الفصاحة والبلاغة والبيان ، وهم مشتغلون بهذا الأمر ومتفاخرون به ، فإن تحقق منهم العجز عن معارضة القرآن فغيرهم سيكون أكثر عجزا وبعدا عن أن يأتي بمثل القرآن .

وهذا الأمر ليس خاصا بهذه القضية ، وإنما هو شامل في كل مجالات الحياة ، فإن عجز أهل الاختصاص عن شيء ما متعلق باختصاصهم بعد تحديهم فيه وتوبيخهم واستنفارهم يدل على أن غيرهم أولى بالعجز منهم ، فلو أن رجلا أتى بأمر في شأن الطب وتحدى أهل الاختصاص فيه ووبخهم وقرعهم على معارضته ، وعجز أهل الاختصاص جميعهم عن إثبات خطئه ؛ فإن ذلك يدل على أن غيرهم سيكون أولى بالعجز .

أما القول بأن لا مانع من أن يأتي أقوام في آخر الزمان يمكنهم معارضة القرآن ، فهذا القول لا يعدو أن يكون مجرد فرض عقلي لا أساس له من الصحة ، فإن العرب في زمن النبي صلى الله عليه وسلم كانوا أهل اللغة ، وهم يتحدثون بها بالسليقة والطبع ، ومن المستبعد في العقل أن يكون من تحصل على اللغة بالتعلم والتدريب أفهم لأسرار اللغة وفصاحتها من صاحب اللغة نفسها الذي طبع عليها ، فشأن اللغة مختلف عن شأن المجالات الأخرى ؛ لأن الأخذ بها عند أهلها أخذ بالطبع والسليقة ، فمن المستبعد أن يكون المتأخر فيها أكمل من المتقدم ، وأما المجالات الأخرى كالطب والكتابة والهندسة فإن الأخذ بها عند كل الناس أخذ بالتعلم والتدريب ، فمن الممكن أن يكون المتأخر أكمل من المتقدم فيها .

ثم إن الاعتماد على ذلك الفرض العقلي – أعني القول بأنه لا مانع من أن يأتي أقوام في آخر الزمان يمكنهم معارضة القرآن– من غير قيد معرفي بيّن يؤدي إلى التشكيك في كل المعارف والعلوم التي يصدق الناس بها ، فإنه بناءً عليه يمكن أن يقال : إنه لا مانع من أن يصل الناس إلى مرحلة من العلم يكتشفون فيها أن كل ما كانوا عليه من العلوم باطل! ولا مانع من أن يكشف الإنسان بأن الرجل الذي كان يعتقده أباه لم يكن كذلك!! وهكذا الأمر في كل المعارف الضرورية .

---

(١٩٤) انظر : المرجع السابق (٣٧٣) ، وإثبات نبوة النبي ، أبو الحسن اليزيدي (٥٩) .

(١٩٥) انظر في الإشارة إلى هذا الاعتراض :إثبات نبوة البني صلى الله عليه وسلم ، أبو الحسن اليزيدي (٨٩) .

الأصول التي يقوم عليها الإيمان بالأديان

لا بد من التأكيد ابتداءً على أن الإيمان بالأديان تابع للإيمان بوجود الله ومتأخر عليه في المرتبة والحدوث ، وللإيمان بثبوت النبوات والوحي ، فمن لم يكن مؤمنا بوجود الله وخلقه للكون ؛ فلن يكون مؤمنا بالأديان ولا متبعا لها ، فصحة الأديان ولزوم الأخذ بها يجب أن يكون بعد إثبات الوجود الإلهي والإيمان بخلقه للكون ، ومن لم يكن مؤمنا بالله فإنه لا فائدة في الحديث معه عن الإيمان بالأديان؛ لكونه لم يحقق المرتبة السابقة على هذه المرتبة ، وكل الحجج التي يمكن أن تقام على ضرورة الإيمان بالأديان إنما هي مبنية على الإيمان بوجود الخالق .

والأصول التي يرتكز عليها الإيمان بالأديان ترجع إلى سبعة أصول أساسية :

الأصل الأول : أن التعبد لله ضرورة فطرية ونفسية .

ومعنى هذا الأصل : أن التعبد لله والخضوع له أمر ملازم للإيمان بوجود الله وخلقه للكون ، فكل من آمن بوجود الله وبأنه الخالق للكون ، فإنه يلزمه في ضرورة العقل أن يكون عابدا له وخاضعا لجلاله وكماله .

فلا يمكن تأسيس العبادة لله إلا بعد تأسيس الإيمان بوجوده سبحانه وخلقه للكون ، فهذا الإيمان هو القاعدة التي يرتكز عليها التعبد الذي يقوم به المؤمنون لخالقهم ، وهي الأساس الذي يستند إليه كل ما يتعلق بتصرفات العباد اتجاه ربهم ، فثبوته يستلزم ثبوت التعبد لله ، وانتفاؤه يستلزم انتفاء التعبد لله وفقدانه لمستنداته ومسوغاته .

وموجب ذلك : أن خلق الله للكون وتدبيره له تستلزم في ضرورة العقل أن يكون الله الخالق للكون متصفا بصفات توجب أن يكون مستحقا لأن يخضع الناس له ، وأن يجتهدوا في التعبد له والسعي في مرضاته وتحقيق محابه واجتناب ما يبغضه .

يقول محمد عبدالله دراز في الكشف عن هذا المعنى :"الفكرة الدينية تعبر عن حاجات النفس الإنسانية في مختلف ملكاتها ومظاهرها ، حتى إنه كما صح أن يُعرف الإنسان بأنه حيوان مفكر أو أنه حيوان مدني بطبعه ، يسوغ لنا كذلك أن نُعرفه بأنه حيوان متدين بفطرته"[١٩٦] . ويدل على صحة تلك الحقيقة أسس عديدة ترجع في مجملها إلى أساسين اثنين ، هما الأساسان اللذان يقوم عليهما استحقاق الله للعبادة :

الأساس الأول : الاتصاف بالكمال المطلق الذي لا نقص فيه بوجه من الوجوه ، فإن إيمان الإنسان بخلق الله للكون وتدبيره له يستلزم في ضرورة العقل أن يؤمن الإنسان بأن الله لا حدود لقدرته وعظمته وعلمه وحكمته ، وأن كماله مطلق لا نهاية له ، وقد سبق في الفصل الأول إثبات ذلك.

ويستلزم أنه لا يمكن للعباد أن يحيطوا بكماله المطلق ، فإن البشر لم يستطيعوا أن يحيطوا علما بالكون وما فيه من تفاصيل ، وأدركوا عجزهم عن ذلك ، واكتشفوا بأنهم مع تطورهم العلمي والتقني لم يستطيعوا أن يصلوا إلا إلى معرفة جزء ضئيل جدا من الكون ، فكيف يستطيعون الوصول إلى معرفة حقيقة خالق الكون ومصدره ومدبره ، فعجزهم عن البلوغ إلى ذلك أولى وأحرى.

---

(١٩٦) الدين (٩٨) .

وإيمان الإنسان بكمال الله المطلق يوجب عليه محبته وتعظيمه وإجلاله ؛ لكون النفس الإنسانية مفطورة على محبة الكمال والخضوع للجلال ، وكلما ازدادت هذه المعاني ازدادت موجبات المحبة والتعظيم ، فإن الإنسان السوي في عقله وفطرته يجد من نفسه محبة للكمال وانجذابا إليه ، وكلما ازداد الكمال ازدادت المحبة والانجذاب ، فالكمال المطلق يوجب كمال المحبة والانجذاب.

وفي بيان هذا المعنى يقول ابن القيم :" لا ريب أن كمال العبودية تابع لكمال المحبة ، وكمال المحبة تابع لكمال المحبوب في نفسه ، والله سبحانه له الكمال المطلق التام في كل وجه الذي لا يعتريه توهم نقص أصلا ، ومن هذا شأنه ؛ فان القلوب لا يكون شيء أحب إليها منه ما دامت فطرها وعقولها سليمة ، وإذا كانت أحب الأشياء إليها ؛ فلا محالة أن محبته توجب عبوديته وطاعته وتتبع مرضاته واستفراغ الجهد في التعبد له والإنابة إليه . وهذا الباعث أكمل بواعث العبودية وأقواها ، حتى لو فرض تجرده عن الأمر والنهي والثواب والعقاب استفراغ الوسع واستخلص القلب للمعبود الحق . ومن هذا قول بعض السلف إنه ليستخرج حبه من قلبي ما لا يستخرجه قوله . ومنه قول عمر في صهيب ؛ لو لم يخف الله لم يعصه وقد كان هذا هو الواجب على كل عاقل"[١٩٧] . فمن أقر بأن الله هو الخالق للكون ثم لا يقر بأنه مستحق للعبودية والمحبة والتعظيم ؛ فهو متناقض مع العقل وقوانينه السليمة ، ومتنافر مع طبيعة النفس الإنسانية .

الأساس الثاني : الإنعام المطلق ، فإذا كان الله هو الخالق للكون ، فهذا يعني أنه المصدر الأول لكل ما يحدث في هذا الكون ، فهو إذن المنعم الحقيقي ، وهو الرازق الأول الذي لا مانع لما أعطى ، ولا معطي لما منع ، كما قال تعالى : {وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ اللهِ ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْأَرُونَ} [النحل:٥٣] ، فكل النعم الظاهرة والباطنة ، والحسية والمعنوية ، والكبيرة والصغيرة ، هي من الله وحده ، وهو الذي أذن في إعطائها .

والإيمان بهذه المعاني يوجب على الإنسان المحبة لله والخضوع له ؛ لأن النفس الإنسانية السوية مجبولة على المحبة لمن أحسن إليها والخضوع له ، وكلما ازداد الإنعام ؛ ازدادت المحبة والتعظيم ، فالإنعام المطلق يوجب المحبة المطلقة والانجذاب المطلق ، وفي بيان هذا المعنى يقول ابن القيم :" ولما كانت عبادته تعالى تابعة لمحبته وإجلاله ، وكانت المحبة نوعين محبة تنشأ عن الإنعام والإحسان ؛ فتوجب شكرا وعبودية بحسب كمالها ونقصانها ومحبة تنشأ عن جمال المحبوب وكماله ؛ فتوجب عبودية وطاعة أكمل من الأولى =كان الباعث على الطاعة والعبودية لا يخرج عن هذين النوعين"[١٩٨] .

فهذا الأساسان هما اللذان استحق الله بسببهما العبادة ، وأوجبا أن يكون الإنسان خاضعا له ، بل هما اللذان أوجبا على كل ما في الكون أن يكون خاضعا لله تعالى ، كما قال سبحانه : {أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَمَن فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ وَمَن يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِن مُّكْرِمٍ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ} [الحج:١٨] .

ومن خلال هذين الأساسين يتبين أن وجوب التعبد لله والخضوع له راجع إلى أنه تعالى مستحق للعبادة ، وليس راجعا إلى أن الله محتاج إلى عبادة الإنسان ، ولا إلى أنه مفتقر إليها ، ولا إلى أن الإنسان متفضل على الله بها ، فكل هذه المعاني باطلة زائفة لا علاقة لها بمبدأ التعبد لله ، كما قال تعالى على لسان موسى عليه السلام : {وَقَالَ مُوسَى إِن تَكْفُرُواْ أَنتُمْ وَمَن فِي

---

(١٩٧) مفتاح دار السعادة (٥٠٦/٢) .

(١٩٨) مفتاح دار السعادة (٥٠٨/٢) .

الأَرْضِ جَمِيعًا فَإِنَّ اللهَ لَغَنِيٌّ حَمِيدٌ} [إبراهيم:٨] ، وكما قال تعالى : {إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لأَنفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا} [الإسراء:٧]، وكما قال الله في الحديث القدسي الصحيح :" يا عبادي لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم كانوا على أتقى قلب رجل واحد منكم ، ما زاد ذلك في ملكي شيئا ، يا عبادي لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم كانوا على أفجر قلب رجل واحد ، ما نقص ذلك من ملكي شيئا"(١٩٩).

وكل من أقر بوجود الله وإنعامه المطلق ولم يؤمن بوجوب العبودية له ، فهو متناقض مع نفسه ومضطرب في مواقفه ، فمن الممتنع أن يكون الإنسان مدركا للعظمة الإلهية وضخامة الإحسان الإلهي ، ثم بعد ذلك يكون غير عابد له .

الأصل الثاني : أن التدين ملازم للمجتمعات الإنسانية في كل مراحلها :

وهذا الأصل متفرع على الأصل السابق ، فحين كان الإيمان بوجوب التعبد لله هو مقتضى الضرورة الفطرية والنفسية ، فإن معنى ذلك أن يكون التدين ملازما للمجتمعات الإنسانية في كل مراحلها .

ومعنى هذا الأصل : أن التعبد مكون أصيل في حياة الإنسان ، وجزء جوهري لا ينفصل عن البنية الإنسانية ، وأمر فطري ملازم للمجتمعات الإنسانية في كل مراحلها التاريخية ، فلم يكن التدين أمرا طارئا على الحياة الإنسانية أو لاحقا عليها في التاريخ ، وإنما هو موجود مع وجودها .

يقول أرنولد توينبي في الكشف عن هذه الحقيقة :"إن جوهر الدين ثابت ثبات جوهر الطبيعة البشرية ذاتها ، فالدين في الحقيقة صفة ذاتية مميزة للطبيعة البشرية"(٢٠٠)، وفي تأكيد هذا المعنى يقول مارسيل روبي :"منذ أقدم العصور وجدت لدى البشر قناعات راسخة بوجود الإله ، وهذه المعرفة مغروسة في جيناتنا"(٢٠١).

ويؤكد معجم لاروس للقرن العشرين هذه الحقيقة قائلا :"إن الغريزة الدينية مشتركة بين كل الأجناس البشرية ، حتى أشدها همجية . وأقربها إلى الحياة الحيوانية ... وإن الاهتمام بالمعنى الإلهي وبما فوق الطبيعة هو إحدى النزعات العالمية الخالدة للإنسانية"(٢٠٢).

ويعبر المفكر الإسلامي مالك ابن نبي عن هذا المعنى بعبارة بليغة قائلا عن الدين إنه :"ظاهرة كونية تحكم فكر الإنسان وحضارته ، كما تحكم الجاذبية المادة وتتحكم في تطورها"(٢٠٣).

ويسأل الفيلسوف الشهير أجوست سباتييه في كتابه "فلسفة الأديان" نفسه فيقول :" لماذا أنا متدين؟ إني لم أحرك شفتي بهذا السؤال مرة،إلا وأراني مسوقا للإجابة عليه بهذا الجواب، وهو: أنا متدين، لأني لا أستطيع خلاف ذلك، لأن التدين لازم معنوي من لوازم ذاتي. يقولون لي: ذلك أثر من آثار الوراثة أو التربية أو المزاج، فأقول لهم: قد اعترضت على نفسي كثيرا بهذا الاعتراض نفسه، ولكني وجدته يقهقر المسألة ولا يحلها ، وأن ضرورة التدين التي أشاهدها في حياتي الشخصية ، أشاهدها

---

(١٩٩) أخرجه مسلم في صحيحه ، رقم (٢٥٧٧) .

(٢٠٠) تاريخ الإنسانية (١/١٩) .

(٢٠١) تاريخ التفكر بالإله (٧) .

(٢٠٢) الدين ، محمد عبدالله دراز (٨٢) .

(٢٠٣) الظاهرة القرآنية (٢٨) .

بأكثر قوة في الحياة الاجتماعية البشرية ، فهي ليست أقل تشبثا مني بأهداف الدين"[٢٠٤]

وهذا الاعتقاد هو المتوافق مع الطبيعة الإنسانية ، فإن الإنسان في طبيعته كائن متسائل ومستفهم ، وباحث عن الحقيقة والحكمة ، فالشعور بالسببية ، والتطلع إلى البحث عن الغاية أمور متجذرة في النفس الإنسانية ، لا تنفك عنها أبدا ، وهذه الطبيعة تثير في نفس الإنسان أسئلة عميقة عن الوجود وطبيعته والغاية منه ، وقد عبر بارتيلمي سانت هيلير عن هذا المعنى فقال :"هذا اللغز العظيم الذي يستحث عقلونا : ما العالم ؟ وما الإنسان ؟ من أين جاء؟ من صنعهما؟ ما هدفهما؟ كيف بدءا؟ كيف ينتهيان؟ ما الحياة؟ ما الموت؟ ما القانون الذي يجب أن يقود عقولنا في أثناء عبورنا في هذه الدنيا؟ أي مستقبل ينتظرنا بعد هذه الحياة العابرة؟ وما علاقتنا بهذا الخلود؟ هذه الأسئلة لا توجد أمة ولا شعب ولا مجتمع؛ إلا وضع لها حلولا جيدة أو رديئة، مقبولة أو سخيفة، ثابتة أو متحولة"[٢٠٥].

ويقول شاشاوان :"مهما يكن تقدمنا العجيب في العصر الحاضر ، علميا وصناعيا واقتصاديا، واجتماعيا ، ومهما يكن اندفاعنا في هذه الحركة العظيمة للحياة العملية، وللجهاد والتنافس في سبيل معيشتنا ومعيشة ذوينا؛ فإن عقلنا في أوقات السكون والهدوء -عظاما كنا أو متواضعين، خيارا كنا أو أشرارا- يعود إلى التأمل في هذه المسائل الأزلية: لم؟ وكيف كان وجودنا؟ ووجود هذا العالم؟ وإلى التفكير في العلل الأولى أو الثانية، وفي حقوقنا وواجباتنا"[٢٠٦].

وطبيعة هذه الأسئلة الوجودية وتجذر دوافعها في النفس الإنسانية تحدث في داخل الإنسان أنواعا من المشاعر العميقة : تحدث في داخله التعظيم لخالق هذا الكون الفسيح ومدبره ، وتحدث الحب له لكماله وإنعامه ، وتحدث الخوف منه ومن الابتعاد عنه لجلالته وعظمته ، وتحدث في داخله التعلق به بالرجاء والأمل ؛ لكمال قدرته وعلمه ، وهذه المشاعر كلها مجتمعة تدفع بالإنسان إلى التعلق بالله والتعبد له في كل الأحوال .

وقد تفسد دوافع تلك الأسئلة أو تضعف ؛ فينحرف الإنسان عن العبودية لله إلى التعلق بآلهة أخرى في الكون ، ولكن ذلك الانحراف في الجملة لا يخرجه عن دائرة التعبد ، ولا عن الإقرار بالخالق للكون .

وهذا يدل على أن التدين في حياة المجتمعات الإنسانية إنما هو استجابة للضرورات العقلية والدوافع الداخلية/ الفطرية التي يجدها الإنسان في نفسه . ويدل أيضا على أن التدين ملازم للحياتية الإنسانية منذ أول نشأتها .

وتدل أيضا على أن حصول التدين عند الإنسان لم يكن نتيجة دافع واحد فقط ، وإنما هو نتيجة دوافع متعددة ، كامنة في داخل الكيان الإنساني ، تمثل جزءًا جوهريا من بنيته الأساسية .

يقول ابن تيمية في الإشارة إلى هذا المعنى :" معلوم أن السؤال والحب والذل والخوف والرجاء والتعظيم والاعتراف بالحاجة والافتقار ونحو ذلك، مشروط بالشُّعور بالمسؤول المحبوب المرجو المخوف المعبود المعظم، الذي تعترف النفوس بالحاجة إليه والافتقار، الذي تواضع كل شيء لعظمته، واستسلم كل شيء لقدرته، وذَلَّ كل شيء لعزته، فإذا كانت هذه الأمور مما تحتاج النفوس إليها، ولابدَّ لها منها، بل هي ضرورية فيها، كان شرطها ولازمها، وهو الاعتراف بالصانع، والإقرار به أولى أن يكون

---

(٢٠٤) الإسلام في عصر العلم ، محمد فريد وجدي (٢٢٢) ، وانظر مقالات أخرى في تأكيد ملازمة الدين للإنسان : بحوث في مقارنة الأديان ، أحمد السايح (٣٣) .

(٢٠٥) الدين ، محمد دراز (٨٣) .

(٢٠٦) المرجع السابق (٨٣) .

ضروريًا في النفوس"[٢٠٧].

بل يذهب ابن تيمية إلى أن إيمان النفس الإنسانية بالله أعظم وأعمق من إيمانها بالأمور الضرورية البدهية ، حيث يقول :" أصل العلم الإلهي فطري ضروري ، وأنه أشد رسوخا في النفوس من مبدأ العلم الرياضي كقولنا : إن الواحد نصف الاثنين ومبدأ العلم الطبيعي . كقولنا : إن الجسم لا يكون في مكانين"[٢٠٨].

ومع قوة دلالة الضرورة الفطرية على أن التدين ملازم للحياة الإنسانية فإن النصوص الشرعية جاءت بتأكيد هذه الملازمة وتعزيزها ، فقد دلت النصوص على أن الله فطر الناس على الإيمان به وعلى توحيده، كما قال تعالى : {فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُون} [الروم:٣٠] .

ودلت النصوص أيضا على أن الله أرسل الرسل للناس من أول نزولهم إلى الأرض ، فقد أخبر الله تعالى آدم – وهو أبو البشر كلهم – بأنه سينزل إليهم ما يبين لهم الحق ، كما قال تعالى : {قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلاَ يَضِلُّ وَلاَ يَشْقَى} [طه:١٢٣] ، وأخبر سبحانه بأنه بعث في كل أمة رسولا ، كما قال تعالى : {وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ اعْبُدُواْ اللّهَ وَاجْتَنِبُواْ الطَّاغُوتَ} [النحل:٣٦] ، وكما قال تعالى : {إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلاَّ خلاَ فِيهَا نَذِير} [فاطر:٢٤].

ولم يقتصر الأمر في الدلالة على ملازمة التدين للإنسان على الدلالة الفطرية العقلية والدلالة الشرعية، بل تضافرت معها الدلالة التاريخية أيضا ، ومع أن هذه الدلالة ليست موثوقة بالدرجة الكافية، إلا أنها تصلح للاستئناس وإلزام المخالف المعتمد على نوعها ، فقد توصل عدد من الدارسين إلى أن هناك شواهد تاريخية وأثرية من الأحافير وغيرها تدل على أن التدين ملازم لكل المجتمعات الإنسانية ، وفي بيان هذا يقول المؤرخ بلوتارك :"من الممكن أن نجد مدنا بلا أسوار ، ولا ملوك ، ولا ثروة ، ولا آداب ، ولا مسارح ، ولكن لم ير إنسان قط مدينة بلا معبد ، ولا يمارس أهلها عبادة"[٢٠٩] .

ويقول برجستون :"قد نرى في السابق أو في الحاضر مجتمعات إنسانية لا حظ لها من علم أو فن أو فلسفة ، ولكننا لا نعرف قط مجتمعا لا دين له"[٢١٠].

الأصل الثالث : أن الأصل في الديانة الإنسانية التوحيد للخالق :

إذا كان التدين ملازما للحياة الإنسانية ، فإن الأصل في ذلك التدين هو التوحيد لله تعالى ، ومعنى ذلك : أن البشرية في أول أمرها لم تكن تعرف تعدد الآلهة ولم تكن تتعبد إلا لإله واحد ، وهو الله الخالق الرازق المدبر ، والشرك طارئ عليها وحادث بعد أن لم يكن ، فآدم وأبناؤه ومن جاء بعدهم كانوا على التوحيد ، ولم يقع الشرك في الناس حتى زمن نوح عليه السلام[٢١١].
والأصل المعتمد في عملنا بطبيعة الدين عند الأمم الأولى للإنسان يرجع إلى الخبر الصادق المعتمد على الوحي ؛ لأن تلك الأمم

---

(٢٠٧) درء تعارض العقل والنقل (١٣٦/٣) .

(٢٠٨) مجموع الفتاوى (١٥/٢) .

(٢٠٩) دراسات في الأديان الوثنية القديمة ، أحمد عجيبة (٥٤) .

(٢١٠) منبعا الأخلاق والدين (١٢٣) .

(٢١١) انظر : مجموع الفتاوى ، ابن تيمية (٦٠٣/٢٨)

لم يبق من آثارها شيء، وتعد قبل التاريخ الإنساني المعروف ، فلا طريق مأمونا للعلم بحالهم إلا الخبر الإلهي.

وفي نصوص القرآن والسنة دلالات عديدة تدل على أن الأصل في ديانة الإنسان التوحيد وأن الشرك طارئ عليها ، ومن ذلك : إخبار النصوص عن توحيد آدم وأنه تاب إلى الله وأناب وأعلن العبودية له ، كما في قوله تعالى : {فَتَلَقَّى آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ}[البقرة:٣٧]، {ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى}[طه:١٢٢] .

وأخبرنا الله في القرآن أن الناس كانوا على دين واحد ثم اختلفوا ، كما في قوله تعالى : {وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلاَّ أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُواْ وَلَوْلاَ كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ}[يونس:١٩] ، وأخبرنا في الحديث القدسي أنهم كانوا على التوحيد ، ثم انحرفوا عنه ، فعن عياض بن حمار المجاشعي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : قال الله تعالى :" إني خلقت عبادي حنفاء كلهم ، وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم ، وحرمت عليهم ما أحللت لهم ، وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانا"[٢١٢] .

ومع دلالة النصوص الشرعية على إثبات تلك الحقيقة ، فإن عددا من الدراسات التاريخية للحضارات القديمة توصلت إلى النتيجة نفسها ، وهي تصلح للاستئناس وتأكيد الدلالات الشرعية لا للاعتماد عليها مستقلة ، ومن أشهر علماء الأديان الذين ذهبوا إلى أن الأصل في ديانة الإنسان التوحيد : عالم الأديان المشهور : لانج ، فإنه ذهب إلى أن الإنسانية بدأت بالتوحيد ، ثم طرأ الشرك عليها ، وقد اعتمد دراسات عدد من الباحثين قاموا بها على بعض المجتمعات البدائية ، واستند إلى الأسس العقلية الفكرية كمبدأ السببية وغيره[٢١٣].

وفي تأكيد أن التوحيد أصل الدين الإنساني يقول ماكس موللر في كتابه "أصل الدين وارتقاؤه":"إن هذه الآلهة المجسمة ليست إلا تمثيلا طرأ على الإنسان بعد تلك الفكرة الطبيعية ، وبناءً على هذا فقد ركع أباؤنا وسجدوا أمام الله الحق ، حتى قبل أن يجسروا على الإشارة إليه باسم"[٢١٤]، وذكر "أن الناس كانوا في أقدم عهودهم على التوحيد الخالص ، وأن الوثنية عرضت عليهم بفعل رؤسائهم الدينيين"[٢١٥]

ويدل على صحة ذلك : أن طائفة الصابئة المندائيين يؤمنون بالتوحيد ، وتصرح كتبهم المقدسة بالتوحيد لله تعالى في عبادته وخلقه ، وقد أكد عدد من أبناء هذه الطائفة الباحثين بناء على ما عندهم من وثائق أن ديانتهم من أقدم الديانات الإنسانية المعروفة ، إن لم تكن أقدمها ، وينسبون كتابهم إلى آدم عليه السلام[٢١٦]، وذكروا أن دين الصابئة المندائيين مما هو مدون في كتبهم يتلخص في أنهم يؤمنون بتوحيد الله واليوم الآخر ، وبالحساب والعقاب والجنة والنار[٢١٧].

وقد افتُتِحَ كتابهم المقدس بالتوحيد ، فجاء في أوله "بأسماء الحي العظيم ، مسبح ربي بقلب نقي ، هو الحي العظيم ، البصير القدير العليم ، العزيز الحكيم ، هو الأزلي القديم ، الغريب عن أكوان النور ، الغني عن أكوان النور ، هو القول والسمع والبصر

---

(٢١٢) أخرجه مسلم ، رقم (٧٣٠٩) .

(٢١٣) انظر : الاجتماع الديني ، الخشاب (١٣٧) ، والدين ، محمد عبدالله دراز (١٠٤-١٠٥) .

(٢١٤) المستقبل للإسلام ، محمد فريد وجدي (٥) .

(٢١٥) تفصيل آيات القرآن الحكيم ، جول لابوم ، مقدمة المترجم (٧) .

(٢١٦) انظر : المقدمة التي كتبها نعيم بدوي وعضبان رومي- وهما من الصابئة- لكتاب الصابئة المندائيون ، الليدي دراوور(٢٠) ، وانظر : الصابئون حرانيين ومندائيين ، رشدي عليان (١٨، ٦٦ ، ٧٤) ، وتاريخ الصائية المندائية ، محمد عمر حمادة (٤١-٤٤) .

(٢١٧) انظر : المرجع السابق (٢١) .

، الشفاء والظفر ، والقوة والثبات ، هو الحي العظيم مسرة القلب ، وغفران الخطايا ...مسبح أنت ، مبارك ، ممجد ، معظم ، موقر ، قيوم ، العظيم السامي ... خالد فوق كلَ الأكوان ، لاموت يدنو منه ولا بطلان ، وأمامه الملائكة ماثلون ، بأضويتهم يتألقون، ساجدين خاشعين ، شاكرين مسبحين ...الأول منذ الأزل . خالق كل شيء ... هو الملك منذ الأزل ، ثابت عرشه . عظيم ملكوته ، لا أب له ولا ولد . ولا يشاركه ملكه أحد ، مبارك هو في كل زمان ، ومسبح هو في كل زمان ، موجود منذ القدم ، باق إلى الأبد ، قال للملائكة : كوني ، فكانت ، بقوله ملائكة النور كانت"[٢١٨].

وليس المقصود من نقل هذا النص التأييد لكل ما فيه ، وإنما المقصود الاستدلال على أن توحيد الله في عبادته وخلقه للكون كان معروفا عند ديانة من أقدم الديانات المعروفة في التاريخ الإنساني .

ونحن لا ننكر أن كثيرا من الدراسات الانثربويولوجية أثبتت أن عددا من الحضارات الإنسانية المشهورة كانت مشركة تعتقد بتعدد الآلهة وتنوعها ، كالحضارة الآشورية والبابلية والمصرية والهندية وغيرها[٢١٩].

ولكن هذه النتيجة لا تقدح في النصوص الإسلامية ولا تشكل عليها ؛ لأن الله تعالى أخبرنا بأن أكثر الأمم كانت على الشرك ، كما في قوله تعالى : {قُلْ سِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلُ كَانَ أَكْثَرُهُم مُّشْرِكِين}[الروم:٤٢] ، وأخبرنا النبي صلى الله عليه وسلم بأن عددا من الأنبياء لم يجدوا من أقوامهم استجابة كبيرة في دعوتهم ، حيث يقول :"عُرِضت على الأمم ، فجعل النبي والنبيان يمرون معهم الرهط ، والنبي ليس معه أحد"[٢٢٠].

فما ثبت في تلك الدراسات – من كثرة الشرك في الحضارات السابقة وقلة التوحيد – مؤيد لأخبار الإسلام ، وليس معارضا لها. ثم إن البحث ليس في تحديد حجم الشرك والتوحيد ، وإنما في تحديد أولية أحدهما على الآخر ، وثبوت كون الشرك أكثر ، ليس دليلا على أنه كان الأول ظهورا .

الأصل الرابع : أن التدين مطلب إنساني لا يمكن الاستغناء عنه :

وهذا الأصل نتيجة طبيعية للأصول السابقة ، فإذا كان التدين مقتضى ضروريا من مقتضيات العقل والنفس ، وكان لأجل ذلك ملازما للحياة الإنسانية على مر عصورها ، فإن ذلك يدل بالضرورة على أن الإنسانية لا يمكن أن تستغني عن الدين في حياتها ، وأن الدين مطلب جوهري من مطالب العيش .

فالإنسانية دائما في حاجة إلى التدين ، وهي في كل أحوالها مفتقرة إليه ، فالدين غذاء الروح ، وبلسم الحياة ، ومسكن النفس ، ومصدر الطمأنينة ، ومنبع الراحة والسكنية ، فحاجة الإنسانية إليه فوق كل حاجة ، وفاقتها إليه تعلو كل فاقة .

لا جرم أن حاجة الإنسان إلى الدين ليست حاجة ثانوية هامشية ، إنها حاجة أساسية أصيلة ، تتصل بجوهر الإنسان ، وتتداخل مع كيانه وروحه ، وتتوغل في أغوار أعماقه .

وضرورة التدين ليست مقتصرة على الفرد الإنساني فقط ، وإنما هي شاملة للفرد والمجتمع معا ، فكما أن الفرد الإنساني يعد

---

(٢١٨) كنزا ربا (الكنز العظيم) ، الكتاب المقدس عند الصابئة المندائيين (١) ، وانظر نصوصا أخرى فيها التصريح بالتوحيد : الصائبة المندائيون ، الليدى دراوور (٣٤٥ ، ٣٤٧) ، والصائبة حرانيين ، ومندائيين ، رشدي عليان (١٠٠) .

(٢١٩) انظر : عظمة بابل ، هاري ساكز (٣٧٧) ، ومقدمة في تاريخ الحضارات القديمة ، طه باقر (٢٢٧) ، والحضارة المصرية القديمة ، غوستاف لوبون (٤٦ ، ٤٧) .

(٢٢٠) أخرجه البخاري ، رقم (٥٧٠٥) ، وغيره .

التدين مطلبا جوهريا لحياته ، فكذلك المجتمعات الإنسانية لا يصلح حالها ، ولا يستقر وضعها ولا تتعمق فيها المعاني الإنسانية وتشيع في جنباتها المشاعر الروحية بين أفرادها إلا بالدين .

وما أجمل ما ذكره الأستاذ عباس محمود العقاد في وصف الحاجة إلى الدين حيث يقول :" إن تجارب التاريخ تقرر لنا أصالة الدين في جميع حركات التاريخ الكبرى، ولا تسمح لأحد أن يزعم أن العقيدة الدينية شيء تستطيع الجماعة أن تلغيه، ويستطيع الفرد أن يستغني عنه، في علاقته بتلك الجماعة، أو فيما بينه وبين سريرته المطوية من حوله، ولو كانوا من أقرب الناس إليه .

ويقرر لنا التاريخ أنه لم يكن قط لعامل من عوامل الحركات الإنسانية أثر أقوى وأعظم من عامل الدين، وكل ما عداه من العوامل الأخرى في حركات الأمم، فإنها تتفاوت فيه القوة بمقدار ما بينه وبين العقيدة الدينية من المشابهة في التمكن من أصالة الشعور وبواطن السريرة.

هذه القوة لا تضارعها قوة العصبية ، ولا قوة الوطنية ، ولا قوة العرف، ولا قوة الأخلاق، ولا قوة الشرائع والقوانين، إذ كانت هذه القوة إنما ترتبط بالعلاقة بين المرء ووطنه، أو العلاقة بينه وبين مجتمعه، أو العلاقة بينه وبين نوعه، على تعدد الأوطان والأقوام. أما الدين فمرجعه إلى العلاقة بين المرء وبين الوجود بأسره، وميدانه يتسع لكل ما في الوجود من ظاهر وباطن، ومن علانية وسر، ومن ماض أو مصير، إلى غير نهاية، بين آزال لا تحصى في القدم، وآباد لا تحصى فيما ينكشف عنه عالم الغيوب. وهذا على الأقل هو ميدان العقيدة الدينية في مثلها الأعلى، وغاياتها القصوى، وإن لم تستوعبها ضمائر المتدينين في جميع العصور.

ومن أدلة الواقع على أصالة الدين: أنك تلمس هذه الأصالة عند المقابلة بين الجماعة المتدينة، والجماعة التي لا دين لها، أو لا تعتصم من الدين بركن مكين. وكذلك تلمس هذه الأصالة عند المقابلة بين فرد يؤمن بعقيدة من العقائد الشاملة، وفرد معطل الضمير، مضطرب الشعور، يمضي في الحياة بغير محور يلوذ به، وبغير رجاء يسمو إليه.

لهذا.. الفارق بين الجماعتين، وبين الفردين، كالفارق بين شجرة راسخة في منبتها وشجرة مجتثة من أصولها! وقل أن ترى إنسانا معطل الضمير، على شيء من القوة والعظمة، إلا أمكنك أن تتخيله أقوى من ذلك وأعظم، إذا حلت العقيدة في وجدانه محل التعطل والحيرة"[٢٢١].

والأدلة التي يمكن من خلالها إثبات صحة كون الدين مطلبا إنسانيا ملحا كثيرة متضافرة ، ومن أهمها :

الدليل الأول : تقديم الإجابة الكافية عن الأسئلة الأولية الوجودية ، فالإنسان ليس كغيره من أنواع الحيوان ، فهو كائن مسائل مستفهم باحث عن الحكمة والغاية ، ومتأمل في الكون والوجود ، وتحكم حياته أصناف من الروابط والعلاقات ، تؤطرها جزم من المبادئ والقيم والأخلاق.

ولأجل هذا كانت حياته محاطة بأسئلة عميقة عن الوجود والغاية والحِكم ، وليس من مصدر يمكن أن يجيب عن هذه الأسئلة بطريقة شاملة وشافية مثل الدين ، ومن تلك الأسئلة : من أين أتى الوجود؟ وما الحكمة من وجوده؟ وما الغاية التي ينتهي إليها؟ ومن أين أتت الحياة في الوجود؟ ولماذا انقسمت الموجودات إلى أحياء وجماعات وعاقلة وغير عاقلة ؟ وما الحكمة من وجود الإنسان العاقل؟ ولماذا يجب عليه أن يلتزم الخير ويبتعد عن الشر؟ وما ضابط الخير وضابط الشر؟ وما المعاني التي نعتمد عليها في تحديد المبادئ الأخلاقية؟ وغيرها من الأسئلة الوجودية العميقة .

---

(٢٢١) حقائق الإسلام واباطيل خصومه (١٣) .

ولا يمكن للإنسان أن يخفي هذه الأسئلة من حياته ، ولا يمكنه أن يقلل من أهيمتها وأثرها في معاشه، فليس له حلّ إلا أن يقدم لها جوابا واضحا بينا ، وإلا أضحت حياته مضطربة تعيسة فاقدة للمعنى .

وقد أقر عدد كبير من العلماء الملاحدة وغيرهم بأن هذه الأسئلة لا يمكن للعلم أن يجيب عليها ، ولا يستطيع الإنسان أن يقدم لها جوابا من خلال البحث في المعمل[٢٢٢].

والدين الصحيح هو المصدر الوحيد الذي يقدم جوابا شاملا وكافيا على تلك الأسئلة ، يشبع فيها نهم الإنسان وتفكره فيها .

الدليل الثاني : ضبط السلوك الإنساني ، من أقوى ما يميز الحياة الإنسانية عن سائر أنواع الحيوان أنها منضبطة بسلوك محدد وقانون شامل ، والدين من أقوى العوامل التي تساعد على ضبط السلوك الإنساني على المستوى الشخصي وعلى مستوى التعامل مع الآخرين .

أما على المستوى الشخصي ، فإن الدين يساعد بشكل كبير جدا ، وبصور فاعلة على إحداث الاستقرار النفسي والروحي في الحياة الإنسانية ، ويجعل الإنسان يشعر بالأمن النفسي الداخلي ، ويعبر ابن القيم عن هذا المعنى بكلام لطيف رقيق فيقول :" لا حياة له- قلب الإنسان- ولا فلاح ولا نعيم ولا سرور إلا برضاه- الله- وقربه والأنس به ، فبه يطمئن ، وإليه يسكن ، وإليه يأوي ، وبه يفرح ، وعليه يتوكل ، وبه يثق ، وإياه يرجو ، وله يخاف ، فذكره : قوته وغذاؤه ، ومحبته والشوق إليه : حياته ونعيمه ولذته وسروره ، والالتفات إلى غيره والتعلق بسواه داؤه ، والرجوع إليه دواؤه ، فإذا حصل له ربه سكن إليه ، واطمأن به ، وزال ذلك الاضطراب والقلق ، وانسدت تلك الفاقة ، فإن في القلب فاقة لا يسدها شيء سوى الله تعالى أبدا ، وفيه شَعَثٌ لا يلمه غير الإقبال عليه ، وفيه مرض لا يشفيه غير الإخلاص له وعبادته وحده"[٢٢٣].

وقد تكاثرت الدراسات العلمية الحديثة حول علاقة التدين بالصحة النفسية للإنسان وشعوره بالأمن الروحي ، وتضافرت نتائجها على تأكيد أن للدين أثرا عميق التأثير في تحسين الصحة النفسية للإنسان ، وفي تحقيق الأمن الروحي له ، وكذلك ظهرت دراسات كثيرة حول أثر القيام بالشعائر التعبدية ، كالصلاة والصيام والذكر وغيرها ، وخرجت بنتائج تؤكد الأثر الإيجابي العالي لممارسة تلك الشعائر في تخليص الإنسان من الاضطرابات النفسية ، كالقلق والعزلة والاضطراب النفسي والوسواس وغيرها[٢٢٤].

وأما على مستوى التعامل مع الآخرين ، فإن الدين من أقوى العوامل التي تؤسس للوازع الداخلي، ذلكم الوازع الذي يعد بمثابة المراقب الدائم لتصرفات الإنسان وأعماله ، سواء كان في مشهد من الناس والقانون أو لم يكن ، فالإنسان الملتزم بالدين بصدق يعمل بالآداب والأخلاق ، فلا يسرق ولا يغش ولا يخدع ولا يراوغ ولا يخون ولا يكذب ، ويساعد الآخرين ويحسن إليهم ويعينهم بدافع داخلي من نفسه وليس خوفا من القانون أو خشية من الناس أو هروبا من العقوبة الدنيوية ولا لأجل مصالح مادية عاجلة ، فالأصل في الإيمان بالعقيدة الإسلامية أن الإنسان لا يساق إلى العمل سوق القطعان ، ولا يدفعه إليه قهر حكومي ولا ضغط قانوني ، ولا رقابة بشرية ، وإنما يندفع إلى العمل بحافز من داخله وباعث من ذاته ، ونتيجة إيمانه

---

(٢٢٢) انظر : ص ٤٣١ من البحث .

(٢٢٣) إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان (٧١/١) .

(٢٢٤) انظر : العلاقة بين مستوى التدين والقلق العام ، صالح إبراهيم الصنيع ، مجلة جامعة الملك سعود ، العدد (١٤) (٢٠٧-٢٣٤) ، والتدين والصحة النفسية ، مصطفى كويلو ، مجلة حراء ، العدد (١٤) (٢٤-٢٩) ، والكل مبتلى ولكن ، نظرات في الحالة الإلحادية من الناحية النفسية ، أبو حب الله ، مجلة براهين (٤٦/١) .

بالمراقبة الإلهية والجزاء الأخروي[٢٢٥] .

وهذا البُعد له أثر كبير وعميق على تصرفات الإنسان مع الآخرين ، فالمتدين بصدق لا يخون زوجته وشريكة حياته فيرتبط بغيرها ، سواء علمت بذلك أو لم تعلم ، والخادم لا يخون سيده ، سواء علم بذلك أو لم يعلم ، والعامل في الشركة لا يفرط في عمله وأمانته سواء علم بذلك مديره أو لم يعلم .

وقد أقر بهذا الأثر وأهميته عدد من المعادين للأديان والمحاربين لها ، يقول فولتير – وهو من أشهر وأعتى من دعا إلى الثورة على الأديان – :"لو لم يكن الله موجودا لوجب اختراعه "، ويقول :"يجب أن نؤمن بالله حتى تكون زوجتي أكثر وقارا لي وخادمي أقل لصوصية"[٢٢٦]، ويعبر دوستويسكي عن هذا المعنى بعبارة صريحة فيقول :"إذا لم يكن الله موجودا فكل شيء مباح"[٢٢٧]، ويقول جون لوك – وهو من أشهر المؤسسين للفكر الليبرالي في الغرب – :"لا يجوز أبدا التسامح مع من ينكرون وجود الله ؛ ذلك أن الوعد والمواثيق والأقسام التي هي روابط المجتمع الإنساني لا حرمة لها ولا اعتبار عند الملحد ؛ ذلك أن استبعاد الله حتى لو كان بالفكر يحلّ كل شيء"[٢٢٨] ، وهناك مقالات عديدة تؤكد على أن عدم الإيمان بالله يؤدي إلى انتهاك القوانين الأخلاقية وذوبانها في المجتمع[٢٢٩] .

الدليل الثالث : فتح آفاق الآمال الجميلة ، فالحياة الإنسانية لا تسلم من الكدر ولا بد فيها من وقوع المنغصات والآلام والكرب والضيق ، فيحتاج الإنسان إلى من يسليه في هذه الحياة ويواسيه ويخفف عنه تلك المصائب والمكدرات ، ولا يقدم له التسلية والموالاة شيء مثل الدين أبدا ، فوعود الدين وجزاءاته من أقوى ما يفتح للإنسان آفاق الأمل في الحياة ويضفي عليها المعاني المضيئة للمستقبل البعيد والقريب .

وتتلخص أهم الآمال التي يفتح الدين آفاقها للإنسان في أربعة أمور رئيسة :

الأمر الأول : اللقاء بالله والأنس به والاستزادة من التعرف عليه ، مع إيمان الإنسان بأن الله هو الخالق للكون وأنه الذي أنشأه من العدم وأنه المدبر له ، والمصرف لأحداثه ، وأن عظمته لا حدود لها ، وكماله لا يمكن البلوغ إليه ، وجلاله يستحيل الإحاطة به ، وإيمانه بأن الله هو مصدر كل نعمة وأساس كل خير في الدنيا ، فإنه لا محالة سيشتاق إلى رؤية هذا الخالق الجليل والأنس به ، وستكون أجمل لحظات حياته حين ينظر إلى خالقه ويتحدث معه ويسمع كلامه ويزداد من المعرفة به ، ولهذا كان أعظم نعيم أهل الجنة النظر إلى وجه الله الكريم ، واللقاء به ، ففي الحديث :"فوالله ما أعطاهم شيئا أحب إليهم من النظر إليه"[٢٣٠] .

وإيمان العبد بذلك يجعله في شوق دائم إلى لقاء الله وتطلع مستمر إلى رؤيته وسماع كلامه وحديثه ؛ وتيقنه بحصول ذلك له

---

(٢٢٥) انظر في اهتمام الشريعة بالوازع الذاتي : أصول النظام الاجتماعي في الإسلام ، محمد الطاهر ابن عاشور(١٣٥-١٤٩) ، والعدالة الاجتماعية ، سيد قطب (٦٤-٧٠) ، وحرية الرأي في الإسلام ، محمد عبدالفتاح الخطيب (٧١-٧٧) .

(٢٢٦) انظر في هذه المقالات : قصة الصراع بين الدين والفلسفة ، توفيق الطويل (٢٠٢) وتاريخ الفلسفة الحديثة ، يوسف كرم (١٨٩) ، والموجز في تاريخ الفلسفة ، لجنة من الأساتذة السوفيات (١٩٨) .

(٢٢٧) دواعي الإيمان في عصرنا ، الأب جيوفاني مارتنتي (٢/٣٣٦) .

(٢٢٨) رسالة في التسامح (١١٤) .

(٢٢٩) انظر : ص ١١٢٢ من البحث وما بعدها .

(٢٣٠) أخرجه مسلم ، رقم (١٨١) .

يحصّل في نفسه انشراحا واسعا وفرحا عارما ، ولأجل هذا عزى الله المؤمنين فقال : {مَن كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ} [العنكبوت:٥]، قال القشيري معلقا :"لما علم سبحانه شدة شوق أوليائه إلى لقائه وأن قلوبهم لا تهدأ دون لقائه ضرب لهم أجلا موعدا للقائه تسكن نفوسهم"[٢٣١] .

وكان من دعاء النبي صلى الله عليه سلم :"وأسألك لذة النظر إلى وجهك الكريم والشوق إلى لقائك"[٢٣٢] ، وجاء في بعض الآثار :"طال شوق الأبرار إلى لقائي ، وأنا إلى لقائهم أشد شوقا"[٢٣٣] .

فلو لم يكن من الآمال التي يحصل الإنسان من إيمانه بالدين/الإسلام إلا هذا الأمل لكفى به ، فأي أمل يمكن أن يكون أفضل من لقاء الله خالق الكون ومدبره؟! وأي مستقبل يمكن أن يكون أجمل من الاستماع إلى كلام الله وزيارته والقرب منه؟!

الأمر الثاني : **اللقاء بالأحباب والمقربين** ، فالإنسان في حياته لا بد أن يفقد أحدا من أحبابه والأعزاء على قلبه : أبيه أو أمه أو زوجه أو ابنه أو بنته أو صديقه ، ولا بد أن يكون سمع بسيرة أناس عظماء صالحين مصلحين لم يظفر باللقاء بهم ، كالأنبياء والرسل والصالحين من البشر وغيرهم ، فتتحسر نفسه شوقا إليهم وحبا له .

ولكن حسرته تلك تخف ويقل أثرها إذا علم أنه سيلتقي بهم في دار أخرى غير الدار الدنيا ، حينها تنفتح أمامه آفاق الأمل ، وتنشرح نفسه ، ويهدأ روعه ، وتخبو لوعته على الفراق وشوقه إلى الأحباب.

وهذه المعاني لا يجدها الإنسان في الإلحاد ولا في المادية التي لا ترى للإنسان حياة غير حياته في الدنيا، وتقطع كل آماله ، وتهدم كل تطلعاته ، وتحطم جميع أمنياته .

الأمر الثالث : **الظفر بالجزاء** ، فالمؤمن يعمل ويجهد في هذه الحياة ، ويقوم بالأعمال الخيرة ويلتزم بالمبادئ والقيم النبيلة ، يصدق مع الآخرين ، ويساعد المحتاجين ، ويقدم المعونة لهم ، ويسعى إلى إزالة الضرر عن الفقراء والمساكين ، ويغامر في إنقاذ المضطرين ، ويتصدق بماله ويبذل جهده ووقته .

ثم إن المؤمن كغيره من الناس تنزل به أنواع من المصائب والشدائد ، كالأمراض والأحزان وفقدان المال أو المسكن أو أحد أعضاء جسده ، فيصبر ويعلم أن كل ذلك مقدر من عند الله العليم الحكيم .

وهذه الأعمال الشريفة المؤمن موعود عليها بالجزاء الكثير والعطاء الوفير من الله العزيز الكريم ، فانتظاره لهذا العطاء ، وإيمانه بالحصول على الجزاء والثواب ، يفتح في نفسه آفاق الأمل ، ويضفي على حياته وروحه جمال انتظار الظفر بالمكافأة الكريمة من الرب الكريم ، فتسعد نفسه ويطيب عيشه .

الأمر الرابع : **تحقيق العدالة** ، فالإنسان العاقل يرى في الحياة الدنيا أنواعا من الظلم وأصنافا من الجور والقهر ، وتشاهد عيناه أناسا فقدوا الرحمة وعاثوا في الأرض فسادا فقتلوا وصلبوا ونهبوا وهدموا، وتسمع أذناه عن صنوف من القتل وأشكال من الوحشية التي يقوم بها أناس لا خلاق لهم .

وأصحاب النفوس السوية والعقول المستقيمة ينتظرون القصاص من أولئك المجرمين وتحقيق العدالة بين العالمين ، والدار الدنيا لا تتحقق فيها هذه العدالة غالبا ، فتبقى نفوسهم منتظرة لتحقق العدالة ، وإعطاء كل ذي حق حقه .

---

(٢٣١) الرسالة القشيرية (٣٣٢) ، وانظر : الداء والدواء ، ابن القيم (٤٢٩) .

(٢٣٢) أخرجه أحمد ، رقم (١٨٣٢٥) ، والنسائي ، رقم (١٣٠٦) ، وهو حديث صحيح .

(٢٣٣) أخرجه أبو نعيم في حلية الأولياء (٩٦/١٠) ، وعبدالغني المقدسي في الترغيب في الدعاء ، رقم (١٦) .

ولكن المادية الملحدة تغلق جميع الأبواب أمام هذه المعاني الجميلة ، فمن ظلم وقتل وسرق وأفسد في الأرض ، فليس له رجعة أخرى يحاسب فيها على أفعاله ، وليس وراءه مكان آخر يجازى فيه على إفساده ، وعلى المظلومين والمقهورين أن ينسوا ما حلّ بهم ، فليس لهم أي حق أو أمل في الحصول على حقوقهم أو القصاص من أعدائهم .

الأصل الخامس : امتناع التعارض بين الدين الصحيح والعقل الصريح :

يقوم الإيمان بالأديان على أن الدين الصحيح لا يمكن أن يتعارض مع العقل الصريح ، وأن جميع مكونات الدين يجب أن تكون متسقة مع الضرورات العقلية ومقتضياتها ، وفي بيان هذا المعنى يقول ابن تيمية :" إن الرسول لا يجوز عليه أن يخالف شيئاً من الحق ، ولا يخبر بما تحيله العقول وتنفيه"(٢٣٤).

ومن الأصول التي يُعتمد عليها في فحص الأديان والتأكد من صدقها : التحقق من اتفاق مكوناتها أو اختلافها مع الضرورات العقلية ، فإن ثبت تناقض بعضها مع المبادئ العقلية فهي باطلة بالضرورة ، فالحق النازل من عند الله لا يصح أن يقع فيه ما يخالف الضرورة العقلية اليقينية "فلا يجوز قط أن يختلف الكتاب والميزان –الدين والعقل- فلا يختلف نص ثابت عن الرسل وقياس صحيح ، لا قياس شرعي ولا عقلي ، ولا يجوز قط أن الأدلة الصحيحة النقلية تخالف الأدلة الصحيحة العقلية"(٢٣٥).

فالتوافق بين مكونات الدين ومقتضيات العقل الضرورية دليل على صحة الدين ، وصدوره عن الإله الحق ، وسلامته من التحريف والتبديل ، ووقوع التناقض بينها دليل على خطأ الدين وانتفاء أن يكون نازلا من عند الله تعالى ، أو على دخول التحريف والتبديل فيه .

والحكم بامتناع التعارض بين الدين والعقل يقوم على أسس علمية متعددة ومن أهم تلك الأسس ثلاثة أسس رئيسة هي:

الأساس الأول : أن كلا من الدين الصحيح والعقل الضروري داخل ضمن دائرة الحق ، والحق لا يمكن أن يقع التناقض فيه ، فالحق لا يتناقض أبدا ، وإنما يصدق بعضه بعضا(٢٣٦)، فوقوع التناقض فيه يؤدي إلى ضياع الحقيقة وفقدان المعرفة ، التي لا تستقيم الحياة الإنسانية إلا بانضباطها ، فإنه لا يناقض الحق إلا بالباطل فقط ، يقول ابن تيمية في بيان هذه الحقيقة :" الحجة العقلية الصريحة لا تناقض الحجة الشرعية الصحيحة ، بل يمتنع تعارض الحجج الصحيحة سواء كانت عقلية أو سمعية أو سمعية وعقلية"(٢٣٧)، وحين ذكر امتناع التعارض بين الحجة النقلية القطعية والحجة العقلية القطعية علل ذلك بامتناع اجتماع النقيضين ، حيث يقول :"وحينئذ فلو تعارض دليلان قطعيان ، وأحدهما يناقض مدلول الآخر ، للزم الجمع بين النقيضين ، وهو محال"(٢٣٨).

الأساس الثاني : أن تحقق التعارض بين العقل والنقل مناقض للمقصد الأولي من الدين ؛ وذلك أن الله تعالى يريد من

(٢٣٤) درء تعارض العقل والنقل (٥/٢٩٦) .

(٢٣٥) الرد على المنطقيين (٣٧١) .

(٢٣٦) انظر : مجموع الفتاوى ، ابن تيمية (٨/٢٩) .

(٢٣٧) مجموع الفتاوى (٩/٢٧٩) .

(٢٣٨) درء تعارض العقل والنقل (١/٧٩) .

إرسال الرسل وإنزال الكتب هداية الناس وإصلاح حالهم ، فكيف يخاطبهم بما تحيله عقولهم؟! وكيف يكلفهم بما يتناقض مع ما فطرهم عليه من المبادئ العقلية؟! فإن في ذلك أبلغ المعارضة للمقصد الأولي من النبوة ، وفي بيان هذا الأساس ذكر ابن تيمية أنه يمتنع :" في صريح العقل أنَّ من يريد أنَّ الناس يصدقونه ويطيعونه ، يذكر لهم ما يوجب في صريح العقل تكذيبه ومعصيته ، والقدح فيما جاء به ومعارضته، فإن كان المفهوم المعروف مما أخبروا –أي : الأنبياء– به الناس مناقضًا لصريح العقل، وهم لم يعرفوا أنه مناقض لصريح العقل، فقد وصفهم مَنْ قال ذلك مِنْ نقص العقل وفساده، بما أجمع الناس على فساده.

وإنْ علموا أنه مناقض لصريح العقل، وأظهروه ولم يبينوه، ولم يذكروا ما يجمع بينه وبين صريح المعقول، فقد سَعَوْا فيما به يكذبهم المكذِّب، ويرتاب المصدِّق، ويستطيل به أعداؤهم على أوليائهم، فيكون أولياؤهم في الرَّيْب والاضطراب، وأعداؤهم قد فَوَّقُوا إليهم النِّشاب، وحزَّبوا عليهم الأحزاب"[٢٣٩].

الأساس الثالث : أن الوحي المنزل أمر الناس بإعمال عقولهم ، وحثهم أشد الحث على التأمل والتفكر والتعقل في آيات الله وأحكامه ، وذم ووبخ من لم يعمل عقله ، وهذا المعنى مشهور مستفيض في النصوص الشرعية ، فلو كان العقل الصريح يمكن أن يناقض الدين الصحيح فكيف يأمر بإعماله؟! ويحث على اعتباره في النظر والاستدلال وبناء المواقف؟! .

ولأجل هذه الأسس وغيرها كان هناك تلازم بين مخالفة الدين الصحيح ومخالفة الضرورات العقلية ، فكل ما خالف الدين فهو مخالف للضرورة العقلية ، وكل ما خالف الضرورة العقلية فهو مخالف للدين.

وبناء على ما سبق فإن افتراض التعارض بين الدين الصحيح والعقل الصريح خطأ بيّن ، ولو وُجد التعارض فإنه لا محالة سيكون ظاهريا ، فإما أن يكون ما نُسب إلى العقل غير صحيح أو أن ما نُسب إلى الدين غير صحيح .

وزيادة في تحرير البحث في العلاقة بين النقل والعقل واستكمالا لبناء القانون العلمي المنضبط في تحديد العلاقة بينهما ذكر عدد من علماء الإسلام أن العبرة في العمل بالأدلة والبراهين وتحديد المقدم منها ليست راجعة إلى وصف الدليل بكونه عقليا أو نقليا ، وإنما هي راجعة إلى قوة الدليل وانضباطه ، وبناء على هذا المنطلق ، فإن الأحوال التي يمكن للعقل أن يفرضها في العلاقة بين العقل والنقل أربعة[٢٤٠] :

الحال الأول : أن يقع التعارض بين العقل القطعي والنقل القطعي ، وهذا أمر مستحيل كما سبق بيانه .

الحال الثاني : أن يقع التعارض بين العقل القطعي والنقل الظني ، وفي هذه الحالة يقدم العقل القطعي، لكونه أقوى في الثبوت والدلالة .

والحال الثالث : أن يقع التعارض بين النقل القطعي والعقل الظني ، وفي هذه الحالة يقدم النقل القطعي ، لكونه أقوى في الثبوت أو في الدلالة .

والحال الرابع : أن يقع التعارض بين النقل الظني والعقل الظني ، وفي هذه الحالة يبحث عن المرجحات ، ويقدم الدليل الذي قويت مرجحاته .

وهذا يدل على أن التعارض بين الدين والعقل لا يكون أمرا متحققا يعاب به الدين إلا بشرطين لا بد من توفرهما معا :

الأول : أن يكون الدين قطعيا في ثبوته ودلالته ، والثاني : أن يكون العقل قطعيا في دلالته ، فإن انتفى أحد هذين

([٢٣٩]) المرجع السابق (٨٥/٧) ، وانظر : الموافقات ، الشاطبي (٢٠٨/٣) .

([٢٤٠]) انظر : درء تعارض العقل والنقل ، ابن تيمية (٩٧/١) .

الشرطين ، بأن يكون الدين غير قطعي في ثبوته أو في دلالته ، أو يكون العقل غير قطعي في دلالته ، فإن التعارض بينهما حينئذ لا يكون معيبا ؛ لكونه يمكن حله وتجاوزه بالطرق العلمية المعتبرة .

فمن أراد من المعترضين على الأديان أن يثبت مخالفة دين الإسلام للعقل ويعيبه بذلك ، فإنه يجب عليه أن يأتي بمثال يتوفر فيه ذانك الشرطان ، فإن لم يفعل – ولن يفعل- فإن كلامه سيكون لا محالة مجرد دعوى غير ملزمة ، يسهل نقضها وتجاوزها .

الأصل الخامس : امتناع التعارض بين الدين الصحيح والعلم الصحيح :

العلاقة بين الدين والعلم كالعلاقة بين الدين والعقل ، سواء بسواء ، وبناء عليه فإنه لا يمكن أن يتناقض الدين الصحيح مع العلم الصحيح ، ويجب أن تكون جميع مكونات الدين متسقة مع الحقائق العلمية اليقينية ، ومنسجمة مع مقتضياتها ، وفي بيان هذا المعنى يقول محمد العثيمين :"لا يمكن أن يتعارض صريح القرآن مع الواقع أبدا ، وإذا ظهر في الواقع ما ظاهره المعارضة ، فإما أن يكون الواقع مجرد دعوى لا حقيقة له ، وإما أن يكون القرآن غير صريح في معارضته ؛ لأن صريح القرآن الكريم وحقيقة الواقع كلاهما قطعي ، ولا يمكن تعارض القعطي أبدا"[٢٤١] .

ولأجل هذا فإن من الأصول التي يعتمد عليها في فحص الأديان والتأكد من صحتها : التحقق من اتفاق مكوناتها أو مناقضتها للحقائق الكونية ، فإذا ثبت تناقض بعضها مع تلك الحقائق فذلك دليل على بطلان الدين أو دخول التحريف فيه ؛ لكون الحق النازل من الله لا يمكن أن يكون معارضا لما جعله الله حقيقة من حقائق الكون الثابتة ، فلا يجوز قط أن يختلف الكتاب المنزل والوجود الحقيقي ، فلا يختلف نص ثابت عن الرسول وحقيقة وجودية أبدا ، وفي هذا المعنى يقول ابن تيمية :"ما عُلم بالسمع الصحيح لا يعارضه عقل ولا حس ، وكذلك ما عُلم بالحس الصحيح لا يناقضه خبر ولا معقول"[٢٤٢].

فالتوافق بين مكونات الدين والحقائق الوجودية دليل على صحة الدين في نفسه وصدوره عن الإله الحق ، وسلامته من التحريف والتبديل والتدخل البشري ، ووقوع التناقض بين مكونات الدين والحقائق الوجودية دليل على وقوع الخطأ في الدين ذاته وانتفاء أن يكون نازلا من عند الله ، أو على دخول التحريف والتبديل فيه .

والحكم بامتناع التعارض بين الدين والعلم يقوم على أسس علمية متعددة ومن أهم تلك الأسس ثلاثة أسس رئيسة، هي:

الأساس الأول : أن كلا من الدين الصحيح والحقائق الكونية داخل ضمن دائرة الحق ، والحق لا يمكن أن يقع فيه التناقض كما سبق بيانه ، فالقرآن والكون كلاهما من عند الله وفعله ، وكلاهما موصوف بالحق ، فقد أنزل الله القرآن بالحق كما قال تعالى : {ذَلِكَ بِأَنَّ اللهَ نَزَّلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُواْ فِي الْكِتَابِ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ}[البقرة:١٧٦] ، وخلق الله الكون بالحق ، كما قال تعالى :{وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ بِالْحَقِّ}[الأنعام:٧٣].

فلو أمكن التناقض بين الحق المنزل وبين الحق الكوني لأمكن اجتماع النقيضين ، وهو أمر محال في العقل ، فاستحال لأجل ذلك التناقض بين الدين الصحيح والحقائق الكونية.

الأساس الثاني : أن تحقق التعارض بين العلم الصحيح والنقل الصحيح مناقض للمقصد الأولي من الدين ، وذلك أن الله

([٢٤١]) مجموع فتاوى الشيخ محمد العثيمين (٢/٦٨) .

([٢٤٢]) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح (٤/٣٩٥) .

تعالى يريد من إرسال الرسل وإنزال الكتب هداية الناس وإصلاح حالهم ، فكيف يخاطبهم بما يتناقض مع واقعهم الذي يدركونه بالعلم اليقيني؟! وكيف يكلفهم بما يتناقض مع ما يشهدونه من الحقائق الكونية؟! فإن في ذلك أبلغ المعارضة للمقصد الأولي من النبوة . لا جرم أن من يريد من الناس أن يصدقوه ويطيعوه يمتنع أن يذكر لهم ما يناقض الضروريات الوجودية التي يشهدونها في حياتهم ، فإن حدوث ذلك أبعد شيء عن الحكمة وتمام العقل ، والله سبحانه متصف بالحكمة البالغة والعلم التام ، فلا يمكن أن يتصور في العقل أن ينزل أمورا دينية يقصد بها هداية الناس وهي في الوقت نفسه متناقضة مع الحقائق الكونية التي يشهدونها .

الأساس الثالث : أن الله سبحانه وتعالى أمر بالنظر في الكون وبالتأمل فيه والسير في أرجائه ، كما قال تعالى : {أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِير**قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِير} [العنكبوت:١٩-٢٠].

فلو كان الدين المنزل يتناقض مع الحقائق الكونية فكيف يأمر الله بالنظر فيها؟! أليس في ذلك دعوة مباشرة إلى كشف ما في الدين من خلل لو كان مناقضا للواقع ؟!!

وبناء على ما سبق فإن افتراض التعارض بين الدين الصحيح والواقع القطعي خطأ بيّن ، ولو وُجد التعارض بينهما فإنه لا محالة سيكون ظاهريا ، فإما أن يكون ما نُسب إلى الواقع غير صحيح أو أن ما نُسب إلى الدين غير صحيح . وإذا كانت العلاقة بين العقل والنقل مبنية على أن العبرة في العمل بالأدلة والبراهين والترجيح فيما ليس راجعا إلى وصف الدليل بكونه عقليا أو نقليا ، وإنما بقوة الدليل وانضباطه ، فإن هذه المنهجية منطبقة على العلاقة بين الدين والعلم ، سواء بسواء ، وبناء على هذا المنطلق ، فإن الأحوال التي يمكن للعقل أن يفرضها في العلاقة بين الدين والعلم التجريبي أربعة :

الحال الأول : أن يقع التعارض بين العلم القطعي والدين القطعي ، وهذا أمر مستحيل كما سبق بيانه .

الحال الثاني : أن يقع التعارض بين العلم القطعي والدين الظني ، وفي هذه الحالة يقدم العلم القطعي، لكونه أقوى في الثبوت والدلالة .

والحال الثالث : أن يقع التعارض بين الدين القطعي والعلم الظني ، وفي هذه الحالة يقدم الدين القطعي ، لكونه أقوى في الثبوت أو في الدلالة .

والحال الرابع : أن يقع التعارض بين الدين الظني والعلم الظني ، وفي هذه الحالة يبحث عن المرجحات ، ويقدم الدليل الذي قويت مرجحاته .

وهذا يدل على أن التعارض بين الدين والعلم لا يكون أمرا متحققا يعاب به الدين إلا بشرطين لا بد من توفرهما معا :

الأول : أن يكون الدين قطعيا في ثبوته ودلالته ، والثاني : أن يكون العلم قطعيا في ثبوته ودلالته ، فإن انتفى أحد هذين الشرطين ، بأن يكون الدين غير قطعي في ثبوته أو في دلالته ، أو يكون العلم غير قطعي في ثبوته أو في دلالته ، فإن التعارض بينهما حينئذ لا يكون معيبا ؛ لكونه يمكن حله وتجاوزه بالطرق العلمية المعتبرة .

فمن أراد من المعترضين على الأديان أن يثبت مخالفة دين الإسلام للعلم ويعيبه بذلك ، فإنه يجب عليه أن يأتي بمثال يتوفر فيه ذانك الشرطان ، فإن لم يفعل – ولن يفعل- فإن كلامه سيكون لا محالة مجرد دعوى غير ملزمة ، يسهل إبطالهما وتجاوزها.

الأصل السابع : يمتنع وقوع التعارض بين الدين الصحيح والعدل :

يعد العدل قيمة مطلقة لا تعرف الاستثناء ولا التقييد ، وهي أساس القوانين وروح الأنظمة كلها ، تحاكم إليها كل الوقائع في الوجود ، وتوزن بميزانها ، فهي الميزان المنضبط الذي تعاير به جميع التصرفات والعلاقات الإنسانية .

والمراد بالعدل : هو إعطاء كل ذي حق حقه ، سواء اقتضى ذلك المساواة أو لا ، والعادل هو الذي يعطي كل ذي حق حقه ، ولا يظلم عنده أحد ، وليس هو الذي يساوي بين كل الناس .

فالمعنى المعتبر في العدل هو أن يستوفي كل أحد حقه وما يستحقه سواء اقتضى ذلك أن يتساوى مع غيره أو لا .

ومن هذا التعريف يظهر الفرق جليا بين قيمة العدل وقيمة المساواة ، فالعدل ليس هو المساواة بين الناس في مقدار ما يعطى لهم ، وإنما هو الحفاظ على حقوق الناس وما يستحقونه بحسب جهدهم وطبيعتهم البشرية ، وبحسب ما يقوم بهم من الأوصاف المختلفة ، والله تعالى عدل ليس لأنه يساوي بين الناس فيما يعطيه لهم ، وإنما لأنه يعطي كل ذي حق حقه من غير حيف ولا جور .

ولأجل هذا كان العدل قيمة مطلقة لا تقبل التخصيص ولا التقييد ، فكل عدل محمود وكمال ؛ لأنه منسجم مع جميع أحوال البشر المختلفة والمتنوعة، وأما قيمة المساواة فهي ليست قيمة مطلقة ، فليس كل مساواة محمودة ولا كمالا ، ولأجل هذا اتصف الله بالعدل ولم يتصف بالمساواة بين الخلق .

فالعدل صفة من صفات الله الجليلة ، فهو سبحانه موصوف بالعدل في أفعاله ، فأفعاله كلها جارية على سنن العدل والاستقامة ، ليس فيها شائبة للجور والظلم ، فهي دائرة بين الفضل والرحمة وبين العدل والحكمة(٢٤٣).

وقد نفى الله الظلم عن نفسه في مواطن عديدة في القرآن ، قال تعالى : {ذَلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ}[آل عمران:١٨٢]، وقال تعالى : {مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاء فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيد}[فُصِّلَت:٤٦].

وأخبر أنه حرم الظلم على نفسه وجعله محرما بين عباده في الأرض ، فقال تعالى في الحديث القدسي الصحيح :" يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا"(٢٤٤).

وذكر أنه إنما أرسل الرسل ليقيموا للناس بالقسط والعدل ، كما قال تعالى : {لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ}[الحديد:٢٥].

فهذه الدلائل كلها تدل على أن هناك تلازما ضروريا بين الدين الصحيح وبين العدل ، فلا يمكن أن يكون في الدين الصحيح ما يناقض العدل ، ولا يمكن أن يكون هناك أمر عادل ثم يكون مناقضا للدين الصحيح ، يقول ابن القيم :" إن الله سبحانه أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط ، وهو العدل الذي قامت به الأرض والسموات ، فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان ، فثم شرع الله ودينه"(٢٤٥).

وكل أمر ظهر فيه التناقض بين الدين والعدل ، فلا بد أن يكون التناقض ظاهريا وليس حقيقيا ، فإما أن يكون ما نُسب إلى الدين غير صحيح ، أو أن ما نُسب إلى العدل غير صحيح .

(٢٤٣) انظر : شرح نونية ابن القيم ، محمد خليل الهراس (٢/٩٨) .

(٢٤٤) أخرجه مسلم في صحيحه ، رقم (٢٥٧٧) .

(٢٤٥) الطرق الحكمية (١٩) .

الاعتراضات الإجمالية التي اعتراض بها الناقدون على الأديان

الاعتراض الأول

الادعاء بأن الدين صناعة بشرية وحالة طارئة على حياة الإنسان

يؤكد الناقدون للأديان دائما على أن الدين أمر طارئ على الحياة الإنسانية ، وأنه من صنع الإنسان الجاهل الغر ، ويصرون على أن الإنسانية كانت تعيش في أول أمرها بلا دين ولا إيمان ، وأن التدين حدث نتيجة أسباب تمثل النقص والجهل ، وأنه لذلك لا يمثل الاكتمال الإنساني والنضج العقلي .

وفي بيان هذا المعنى يقول فولتير – وهو من زعماء الدين الربوبي ومؤسسيه- :"إن الإنسانية لا بد أن تكون قد عاشت فروقا متطاولة في حياة مادية خالصة ، قوامها الحرث والنحت والبناء والحدادة والتجارة ، قبل أن تفكر في مسائل الديانات والروحانيات"[٢٤٦]، وأما فرويد فإنه يعبر عن رأيه في هذه القضية بصورة جازمة فيقول :"فلا مراء في أنه في زمن من الأزمان لم يكن وجود لآلهة ولا أديان ، ذلك هو عهد الإحيائية ، يوم كان العالم معمورا بكائنات روحية تشبه الإنسان : الجن ، كانت أشياء العالم الخارجي ومواضيعه تمتلئ أو تخلط بها ، ولكن ما كان الناس يعرفون خالقا للكون أو قوة عليا أو ربا يسألونه العون والحماية"[٢٤٧] .

فالإنسانية عند الناقدين للأديان كانت في مرحلة من مراحل وجودها في الأرض لا تعرف الله ولا تدين بأي دين ولا تتعبد بأي عبادة ، وإنما حدث ذلك مع تطورات الزمن وتقلبات الأحوال .

وقد اعتمد الناقدون في تأسيس موقفهم على دراسة المجتمعات الإنسانية القديمة ، واستندوا إلى ما يتعلق بها من الأحافير والمجسمات والبقايا ، وادعوا أنها تمثل الحالة الأولية الحقيقة التي كانت تعيشها الإنسانية في مراحلها الأولى .

ولكنّ المعترضين على الأديان وقعوا في أغلاط علمية واستدلالات عقيمة في تفسيرهم لنشأة الأديان عند الإنسان ، فإنهم اعتمدوا بشكل أساس في تأسيس مواقفهم التفسيرية على علم الإنثربويولوجيا – علم الإنسان- ، وهو العلم الذي يقوم بدارسة التاريخ الإنساني الغابر ، ويسعى إلى كشف طبيعته من جوانبه المختلفة[٢٤٨]، فانطلقوا من دراسة المجتمعات البدائية القديمة ، واستندوا إلى ما نُقل عنها من أحافير ومتحجرات ، بحجة أن تلك الشعوب تمثل الحالة الطبيعية الحقيقية التي كان يعيشها الإنسان في أول أمره.

وصنيعهم هذا غير صحيح ، ولا يقوم على أسس علمية مستقيمة ، صالحة لإقامة نظريات علمية منضبطة عليها ، وذلك للأمور التالية :

الأمر الأول : الاعتماد على المعلومات الناقصة ، فقد اعتمد المعترضون على الأديان في دراستهم للمجتمعات الإنسانية

(٢٤٦) الدين ، محمد دراز (٨٠) .

(٢٤٧) محاضرات جديدة في التحليل النفسي (١٩٧) ، وانظر : أصول الفلسفة الماركسية ، (١/١٦٥) .

(٢٤٨) انظر : مقدمة في الانثربويولوجيا العامة ، رالف ل .بيلز (١/٩) ، وأصول الاثنربويولوجيا العامة ، قباري محمد إسماعيل (١١-٢٧) ، والانثربويولوجيا أسس نظرية وتطبيقات عملية ، محمد الجوهري (١٧/٢٠) .

القديمة على بيانات ناقصة ومعلومات فقيرة جدا ، فمن المعلوم أن المراحل الأولية من حياة الشعوب الإنسانية لا نكاد نملك عنها إلا النزر اليسير من المعلومات ، والباحثون في أحوالها يعتمدون كثيرا على الظن والتخمين ، ونتيجة لذلك اختلفت النتائج التي توصل إليها الدارسون حول تلك المجتمعات وتضاربت أقوالهم في توصيفها وتحديد معالمها(٢٤٩) .

وقد تكرر التنبيه كثيرا من عدد غير قليل من دارسي الأديان على صعوبة دراسة أديان ما قبل التاريخ ؛ لقلة المعلومات عنها ونقص البيانات المنقولة حولها ، وذكروا أن تاريخ تلك الأديان متضمن لفجوات لا يُعتمد فيها إلا على الفروض الظنية التخمينية(٢٥٠) .

وفي التنبيه على هذه الطبيعة وبيان آثارها المنهجية يقول هيرفه روسو :"علم الآثار من شأنه أن يلحظ عند أناس ما قبل التاريخ آثارا تدفع بنا إلى وضع اليد عل ممارسات ذات طبيعة دينية ... ولكن معاني تلك الممارسات لا تزال مكتنفة بالشك في مجملها ، ثم إنه من المستطاع قيام الافتراضات الأكثر تناقضا والأشد تأرجحا ... لذلك فإن سبيل البحث عن جوهر الدين في آثار الأولين الفاصلة التي في حوزتنا أسلوب لا عدل فيه ولا أمانة"(٢٥١)

وهذا كلام واضح وجلي يثبت أن ما لدينا من معلومات عن الشعوب القديمة وعن دياناتها لا يؤهلنا لإقامة تصورات منضبطة عنها ، بحيث نلزم بها الآخرين ونجعلها حجة عليهم ، ولكنّ المعترضين على الأديان لم يقدروا هذه الحقيقة ، وطفقوا يبنون على تلك المعلومات الناقصة نظريات وتفسيرات يدعون أنها تمثل العلم ، ويصفون كل من يخالفها بأنه مخالف للعلم !! وهذا تعسف في الحكم وتكلف في النتائج لا مسوغ له ولا برهان عليه .

يقول طه باقر- وهو من المصادر التي يعتمد عليها الناقدون العرب للإسلام - :"ومما يقال في شأن الديانة أن معرفتنا بالنظم الدينية والمعتقدات التي نشأت في العراق القديم لا تتعدى العصور التاريخية التي نجد فيها منذ أقدم عهودها نظاما دينيا واضحا ، أما بداية هذا النظام وأطواره البدائية التي مر فيها قبل أن يتطور فيصبح في الحال الذي نعرفه فيها في العصور التاريخية ، فلا سبيل لنا لمعرفتها معرفة تاريخية أكيدة لمرور حقب طويلة مجهولة على تلك البداية في عصور ما قبل التاريخ الطويلة ، فلا نستطيع أن نجزم مثلا هل بني الدين القديم على السحر أو هل كان أصله في الاعتقاد بوجود روح أو قوى في جميع الأشياء والظواهر"(٢٥٢) .

الأمر الثاني : الاعتماد على فرضية التطور ، انطلق كثير من المعترضين على الأديان من مسلمة غير محققة ، وهي أن الكون بجميع أجزائه ومكوناته يسير وفق فرضية التطور ، وأنه يتوجه دوما من الحالات البسيطة إلى الحالات المعقدة ، وكثير من النظريات التي طُرحت حول تفسير نشأة الأديان تشكلت في محيط علمي سادت فيه فرضية التطور وهيمنت على مفاصله(٢٥٣) .

---

(٢٤٩) انظر : قصة الإنثروبويولوجيا ، حسين فهيم (١٠٦-١٠٧) ، والمدخل إلى الإنثربويولوجيا ، وسام العثمان (٤٣-٤٥) ، وعلم الاجتماع ومدارسه، مصطفى الخشاب (٤٩-٥٣) ، والدين والبناء الاجتماعي ، نبيل السمالوطي (١/٧٣-٧٦) ، والدين ، محمد دراز (١٠٨-١٠٩).

(٢٥٠) انظر : أديان ما قبل التاريخ ، لوروا (٥-١٢) ، وديانات العصر الحجري الحديث ، جاك كوفان (١١-٢٣) ، وأسرار الديانات القديمة ، أ .س ميغوليفسكي (١٢) ، وديانة قدماء المصريين ، أستيندري (٢) ، والمعتقدات الآرمينية ، خزعل الماجدي (١٤) .

(٢٥١) الديانات (١٢)

(٢٥٢) مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة (٢٢٣) ،وانظر:حضارة وادي الرافدين بين الساميين والسومريين،أحمد سوسة (٣١).

(٢٥٣) انظر : قصة الإنثروبويولوجيا ، حسين فهيم (١٠٣، ١٠٤ ، ١٠٥ ، ١٠٩) .

وفرضية التطور لم يستقر التسليم بها ، ومازالت محل خلاف شديد جدا بين العلماء والمفكرين ، وهناك دلائل كثيرة وشواهد مستفيضة تدل على عدم صحتها ، وقد سبق بيان بعضها في الباب السابق[٢٥٤].

وفضلا عن أن المعترضين على الأديان انطلقوا من فرضية التطور فإنهم بنوا موقفهم على أن حركة الشعوب الإنسانية وتطور فكرها يسير في خط تصاعدي متجه في كل أحواله إلى الاكتمال والرقي ، فاعتقدوا أن القديم هو الأدنى ، والحديث هو الأعلى والأرقى دائما ، وأن القديم دوما يمثل التدني والبعد عن الاكتمال والتعقل ، وأن الحديث يمثل الارتقاء والاقتراب من التعقل[٢٥٥].

وهذه المسلمة لا دليل عليها ، فليس هناك مانع من أن التاريخ الإنساني مر بأدوار متعاقبة ، قد يكون بعض المتقدم منها أكثر رقيا وأضخم تطورا مما جاء بعده ، وقد أثبتت عدد من الدراسات أن الحركة الفكرية التي تعيشها المجتمعات الإنسانية لا تسير في خط مستقيم تصاعدي ، وإنما هي تسير في خطوط متشابكة[٢٥٦]، وكشفت عن أن فترات الركود والتقهقر التي سبقت مدنيّتنا الحاضرة كانت مسبوقة بمدنيات مزدهرة ، وأن هذه المدنيات قامت على أنقاض مدنيات أخرى بائدة ، وهكذا في أدوار متعاقبة ، وليس تعيين أحد الأدوار للابتداء الحقيقي بأثبت تاريخيا من مقابله .

وكذلك نقول في شأن الأديان ، وقد أنصف العلامة هوقدنج حين قال :" إنه يبعد كل البعد أن ينجح تاريخ الأديان في حل مشكلة بزوغ الدين في النوع الإنساني ... فإن التاريخ لا يصور لنا هذه البداية الأولية في موضع ما ، وكل ما نجده إنما هو سلسلة من صور مختلفة من الديانات متقدمة قليلا أو كثيرا ... حتى أحط القبائل الهمجية التي نعرفها قد مرت بأدوار شتى ، وتطورات تطورا بعيدا"[٢٥٧].

الأمر الثالث : تزعزع الركائز الأساسية ، يقوم علم الانثروبولوجيا الذي اعتمد عليه من فسر نشأة الأديان على مفهوم الشعوب البدائية ، فهذا المفهوم يمثل الركيزة الأساسية التي يُنطلق منها في تأسيس كل نظرياته ، بحجة أن الشعوب البدائية تمثل مرحلة الطفولة الإنسانية الأولى التي تشكلت فيها كل أنظمتها وأفكارها ومساراتها[٢٥٨] .

ولكن مع تطور البحث والتأمل في هذا المجال توصل عدد من الباحثين إلى أن مفهوم البدائية مفهوم مُضلِل ، وأنه لا يدل على معانٍ محققة ، بل إنه متضمن لمغالطات كثيرة ، وقائم على مسلمات وافتراضات لا دليل عليها ، فأثبتوا أن مفهوم البدائية غامض يعسر جدا بيان معناه والمراد منه ، وقد اختلف الدارسون في تعريفه إلى أكثر من ثلاث وعشرين قولا[٢٥٩]، وقال بعض الباحثين :" إن تعريف البدائية كما يستعملها الإنثربولوجي أمر بالغ الصعوبة ، بل إن بعض الكتاب يستعلمون الكلمة في عنوان الكتاب ، ثم لا يكادون يستعملونها في المتن إلا لماما"[٢٦٠]، ويقول آخر :"يصعب على أي كاتب أن يحدد ما يعنيه

([٢٥٤]) انظر : ص ٤٩٦ من البحث .

([٢٥٥]) انظر : البدائية ، مجموعة من الباحثين (١٣-١٤) .

([٢٥٦]) انظر : المرجع السابق (١٣) .

([٢٥٧]) الدين ، محمد دراز (١٠٩) .

([٢٥٨]) انظر : البدائية ، مجموعة باحثين (١٥، ٩١ ، ١٢٢) .

([٢٥٩]) انظر : المرجع السابق (٨٩) .

([٢٦٠]) المرجع السابق (٨٧) .

بكلمة بدائية"[٢٦١] .

ونتيجة لفوضى الاستعمالات التي يطلق عليها لفظ البدائية يصفها باحث ثالث فيقول بعد دراسة مطولة له :"يثبت مما قلناه عنها أن هذه الكلمة محيرة ؛ لأنها تظم عددا من الأفكار والمفاهيم المختلطة"[٢٦٢]، وخلص إلى نتيجة مهمة هي : "أن مصطلحا له هذا القدر من الصفات المربكة ، وهذا القدر من عدم الوضوح والتحديد ، يجب إما أن يعاد تحديد معناه أو — إن أمكن– أن يشطب تماما من قاموس العلم ، وأنا أعتقد أن مصطلح البدائية يستحق الحل الثاني"[٢٦٣].

وأحد أهم الأسباب التي أدت إلى حدوث الاضطراب والغموض في مفهوم البدائية هو أن العلماء اكتشفوا أن المجتمعات التي أطلق عليها هذا الوصف لم تكن متصفة بالمعنى الذي يدل عليه ذلك المفهوم، فقد اكتشفوا أن تلك الشعوب مجتمعات معقدة ، وفيها أنظمة وقوانين متطورة ، ولها تاريخ لا يقل طولا وخصوبة عن تاريخ الشعوب المتمدنة ، ولها فنون وآداب عالية الروعة ، وأنها في مجملها لا تختلف عن غيرها في القدرات العقلية والفكرية .

وتوصلوا نتيجة لذلك إلى أنه ليس من بين الشعوب التي توصف بأنها بدائية من هي كذلك حقا إلا في تطورها التكنولوجي وتنظيمها الاقتصادي ، وأما باقي الجوانب الأخرى فقد كانت راقية وعالية ، وليست بدائية كما توصف[٢٦٤].

وإذا كان الأمر كذلك فإن الانطلاق من أن تحديد حالة التدين في تلك الشعوب يمثل نشأة الدين عند الإنسان غير صحيح ، ولا يقوم على أساس علمي مستقيم منضبط .

الأمر الرابع : تضارب المنهجيات ، فضلا عما يعاني منه علم الانثروبولوجيا من نقص في المعلومات ، واضطراب في المفاهيم ، فإنه يعاني أيضا من تضارب شديد في المنهجيات البحثية المعتمدة في دراسة موضوعاته ، وتحليلها ، فقد تشكلت فيه مدارس كثيرة منفصل بعضها عن بعض ، وكل مدرسة لها طريقة خاصة في البحث والاستنتاج ، فأضحى علم الانثروبولوجيا يواجه أزمة في تحديد الهوية التي تمثله ، وفي تحديد الشرعية المنهجية له[٢٦٥].

ومن أقوى الأسباب المؤدية إلى تضارب المنهجيات في علم الإنثروبولوجيا : خضوعه لكثير من العوامل المنافية للموضوعية والتجرد العلمي ، ومن أهم تلك العوامل : الأغراض السياسية والعنصرية والقومية ، وقد أكد عدد من الباحثين عمق أثر تلك العوامل في علم الانثروبولوجيا[٢٦٦].

وقد أحسن المفكر الإسلامي عباس محمود العقاد في التنبيه على أثر اختلاف المنهجيات في نتائج علم مقارنة الأديان فقال :"علم المقارنة بين الأديان يسمى علما مع الحيطة المتفاهم عليها بين الباحثين والقراء ؛ لأنه من المعارف التي يقيمها المشتغلون به على أسس مختلفة ، كاختلافهم في العقيدة الدينية وفي النظر إليها .

([٢٦١]) المرجع السابق (٩٤) .

([٢٦٢]) المرجع السابق (١٨١) .

([٢٦٣]) المرجع السابق (١٨٣) .

([٢٦٤]) انظر : المرجع السابق (٩ ، ١٠ ، ١٥ ، ٢٩ ، ٣٣ ، ٨٣ ، ٩١ ، ١٩٣) ، وقصة الانثروبولوجيا ، حسين فهيم (١٣٣)، وموسوعة تاريخ الأديان — الكتاب الأول الشعوب البدائية – ، تحرير فراس السواح (٩ ، ١٠) .

([٢٦٥]) انظر : قصة الانثروبولوجيا ، حسين فهيم (١٨٤–١٨٥) .

([٢٦٦]) تاريخ النظرية الأنثروبولوجية ، توماس هايلاند وفين سبفرت (١٧) ، والإنثربيولوجيا والاستعمار ، لكلرك (٦ ، ٣٩)، وعصر رأس المال ، هوبزباوملم (٤٧٦).

فمن علمائه من يؤمن بعقيدة يصدقها ولا يصدق غيرها ، فهو يبتدئ البحث بحكم قاطع على العقائد الأخرى يجزم بتكذيبها قبل الموازنة العلمية بين أدلة التصديق وأدلة التكذيب .

ومن علمائه من يؤمن بعقيدته ويؤمن بصدق العقائد الأخرى في أوقاتها ومناسباتها ، ويرجع بالخطأ والنقص فيها إلى انتهاء زمانها أو إلى عوامل التشويه والتبديل التي طرأت عليها ، فهذا العالم يواجه البحث مفتوح العينين مستعدا لقبول الحسنة والسيئة ، ولكنه يرتبط بنتيجة سابقة لا يسمح للمقدمات أن تذهب به إلى نتيجة غيرها .

ومن علماء المقارنة بين الأديان من يؤمن بالغيب ويؤمن بالإله ، ولكنه يحكم على الأديان كأنها أعمال إنسانية تقاس بمقاييس النظر إلى الرسل والأنبياء وإلى التابعين لهم من الأمم والجماعات أو الآحاد، فهو يحفظ لموضوع البحث حرمته وقداسته ، ويقبل التفصيلات بعد ذلك أو يرفضها على حسب أسانيدها الإنسانية وظروفها الواقعية ، فيعالجها تارة بمقاييس الغيب المجهول وتارة أخرى بمقاييس الواقع المشهود التي تتردد بين الأنباء والأفكار .

ومن علماء المقارنة بين الأديان من ينكر الأديان أصلا ، ولكنه يؤمن بصلاحها لسياسة الأمم وتعزية النفوس ، ومنهم من ينكرها أصلا وينكر فائدتها وصلاحها ، بل يرى أنها خدعة مقصودة أوغير مقصودة ، يخترعها الرؤساء وتمالئهم على اختراعها البديهة الشعبية ، فلا تستحق بعد فوات الخدعة غير التفنيد والتجريح .

وهؤلاء المنكرون جميعا يبحثون العقيدة غير مقتنعين ، فيخفى عليهم جوهر العقيدة في صميمه ، ولا يتأتى لهم أن يحكموا على شيء يجهلونه أو إحساس لا يشعرون به حكما يصدر عن فهم واعٍ وإدراك محيط ، فإنهم كمن يحكم على الكائن الحي بعد وصوله إلى مائدة التشريح مفقود الحياة ، فلا يخلو حكمهم من النقص ، الذي يتعرض له كل حكم على مجهول غير محسوس به على وجهه الذي يتم به وجوده في عالم العمل والحياة"[٢٦٧] .

وليس المقصود من ذلك إبطال تحصيل أي فائدة من هذا العلم ، وإنما المقصود الكشف عن قيمة النتائج التي تستخرج منه، وإثبات أنها لا تمثل حقائق علمية ناجزة لا بد من القبول بها والأخذ بما تدل عليه ، وإنما تبقى في خانة الظن والتخمين .

نقض التفسيرات الوضعية لنشأة الدين :

بعد أن أجمع المعارضون على أن الدين أمر طارئ على حياة الإنسان اختلفوا في تحديد السبب والباعث الذي أدى بالإنسان إلى أن يسلك مسلك التدين ، وذكروا في ذلك أقوالا كثيرة ، كلها قائمة على التخمين والتخرص والظنون التي لا تقوم على أدلة ولا براهين .

والقضية المنهجية التي يجب على الدارس لهذه التفسيرات أن يكون على بينة منها : أن القائلين بها ينطلقون من رؤية معادية للأديان ، ويعيشون في أجواء مشحونة ضدها ، وهذه الحالة النفسية تستوجب السعي إلى تشويه الأديان والتقليل من شأنها ومحاولة إرجاعها إلى أسباب خارجة عن العقل والمنطق .

ومما يجب أن يتنبه الدارس له أيضا أن المعارضين للأديان اختلفوا كثيرا في تحديد السبب الباعث الفعلي لنشأة الدين عند الإنسان ، وذلك الاختلاف راجع إلى اختلافهم في منطلقاتهم الفكرية وأصولهم الفلسفية وتخصصاتهم العلمية ، فكل منهم يذكر السبب الذي يتوافق مع منطلقاته ورؤيته .

([٢٦٧]) ماذا يقال عن الإسلام (٣٥-٣٦) .

ويمكن أن نجمل أهم ما ذكروه من تفسيرات لحدوث الدين في حياة الإنسان في التفسيرات التالية :

التفسير الأول : الشعور بالخوف ، يصور بعض المعترضين أن الإنسانية في مراحلها الأولى إنما التزمت بالدين لكونها كانت تعاني من طغيان مشاعر الخوف ، كالخوف من مظاهر الطبيعة وخفاياها ، أو الخوف من الموت والآلام والأمراض ، فاخترعت التدين والإيمان بالله لتتخلص من تلك المشاعر المحيطة بها .

وفي تصوير هذا المعنى يقول برتراند رسل حين سئل عن الأمر الذي "يجعل الناس يبدون على مر القرون في حاجة ماسة إلى الدين ؟ فقال : الخوف أساسا على ما أعتقد الإنسان الأول يشعر بنفسه عاجزا على نحو خاص ، وهناك ثلاثة أشياء تخيفه ، الأول : هو ما يمكن أن تفعله به الطبيعة : تصفعه أو تبتلعه أو تغمره بزلزال ، والثاني : هو ما يمكن أن يفعله به البشر الآخرون : أن يقتل في حرب مثلا ، والثالث : هو عنصر له علاقة متينة بالدين ، وهو ما يمكن أن تدفع به انفعالات الهوى في عنف اندفاعها للقيام به ، أشياء يعرف أنه سيندم على القيام بها عندما يستعيد هدوءه ، هذا هو ما يجعل الناس يعيشون حالة من الهلع الدائم ، والدين يساعدهم على التخفف من حدة الهواجس التي يسببها لهم هذا الخوف"[٢٦٨] .

وهذا التفسير لنشأة الدين عند الإنسان غير صحيح ، ولا يمكن منهجيا القبول به ، وذلك لعدة أمور :

الأمر الأول : لأنه مبني على التوهم والتخرص ، ولم يقدم أصحابه أي دليل يدل على صحته واستقامته ، وإنما هي ظنون وتوهمات ادعوا أنها أقوال علمية مستقيمة ، فالمجتمعات الإنسانية الأولى لا نملك عنها بيانات كافية ، يمكن الاعتماد عليها في تحديد طبائعها ومنشأ تصرفاتها كما سبق بيانه ، وعدم إقامة الدليل على الدعوى قدر كافٍ في منع قبولها والتسليم بها .

الأمر الثاني : أنه على التسليم بأن هناك ما يدل على أن بعض المجتمعات الإنسانية كان السبب الأول عندها في الدفع إلى التدين راجعا إلى الخوف ، فإن مجرد وجود هذا الأمر لا يسوغ تعميمه على كل الأديان وعلى كل المجتمعات الإنسانية ، فالادعاء بأن كل مجتمع إنساني إنما نشأة التدين عنده بسبب الخوف ، هو مجرد دعوى عريضة خالية من كل ما يدعمها .

الأمر الثالث : أن هذا التفسير فيه قفز على العوامل الأقرب إلى العقل والمنطق ، والأقوى في الدلالة على الدوافع الإنسانية ، فإن الأسئلة الوجودية المتعلقة بسبب نشأة الكون ومصدره والمتوجهة إلى الغاية المرتبطة بوجود الإنسان والكون أكثر عمقا في نفس الإنسان وأشد تأثيرا على مزاجه وعواطفه ومشاعره من الخوف من الطبيعة أو غيرها ، فهي إذن أقرب إلى أن يفسر سبب التدين من خلالها بدل تفسيره بالأسباب الأبعد والأضعف .

الأمر الرابع : أنا لا ننكر أن الخوف قد يكون له تأثير في حدوث التدين عند الإنسان ، ولكن هذا الإقرار لا يعني التسليم بصحة ذلك التفسير الذي ذكره المعترضون لأننا ننازعهم في شيئين :

أما الأول : فهو حصر بواعث التدين في الخوف فقط ، والحقيقة أن بواعث التدين في نفس الإنسان مركبة من أسباب متعددة : الخوف والرجاء والتعظيم والإجلال وغيرها ، فتفسير نشأة التدين بالخوف وحده لا يكفي "ولا بد له من شعور آخر يوازيه ويلطف من حدته ، وذلك أن الخوف إذا استأثر بالنفس سحق الإرادة ، وشل الحركة ، وولد اليأس ، ومن وقع فريسة للرعب إن لم يتصور إمكان الخلاص لم يكف عن البحث عن عون ينقذه من الخطر الذي وقع فيه ، فلا بد لتحقيق الشعور

([٢٦٨]) الفلسفة وقضايا الحياة – حوارات مع براتراند رسل (٢٧) ، وانظر أيضا : تاريخ الفلسفة ، فردريك كويلستون (٨١/٦) ، وقصة الحضارة ، ول ديورانت (٩٩/١) ، وأصول الفلسفة الماركسية ، (١٦٥/١) ، ووهم المستقبل ، فرويد (٢٩ و٣٠ ، ٤٢ ، ٤٣) ، وقلق في الحضارة ، فرويد (٣٤) ، وملقى السبيل ، إسماعيل مظهر (٣٧) .

الديني من مقاومة الخوف والرهبة بما يعادلها من الأمل والرجاء اللذن يبعثان على الدعاء والخضوع"[٢٦٩].

وأما الثاني : فهو متعلق الخوف ، وذلك أنهم يجعلون الخوف متعلقا بالطبيعة ومشاهدها المختلفة ، والحقيقة أن الخوف متعلق بخالق الطبيعة ومنشئها ومدبرها .

الأمر الخامس : نقد روكاديم وغيره هذا التفسير ، بأنه لو كان الخوف سببا لنشأة التدين لكان يجب أن يتخلى الإنسان عن التدين مع مرور الوقت ؛ لكونه لا يلبث أن يألف الظواهر الطبيعية وتغدو أمورا عادية لديه ، أو لا يلبث أن يتعرف عن المنافذ الحياتية التي تنقذه من منابع الخوف فيسلكها[٢٧٠].

الأمر السادس : أنه لو كان السبب الحقيقي الباعث على نشأة التدين عند الإنسان راجعا إلى الخوف من الطبيعة لكان الأصل في الأديان أن تتوجه إلى الطبيعة ذاتها وتصرف لها العبادة والخضوع والتذلل ، ولكن الأديان الأكثر عددا في الأتباع والأكثر انتشار في العالم ليس فيها شيء من التوجه إلى الطبيعة ، بل هي محاربة شديدة للتعلق بها أو بشيء من مظاهرها ، وكذلك عدد من الأديان القديمة –كدين الصابئة المندائية– ليس فيها توجه إلى الطبيعة وإنما إلى الخالق للطبيعة .

التفسير الثاني : الجهل بأسرار الطبيعة ، ادعى بعض المعترضين أن الإنسان إنما أنشأ الدين في حياته لكونه يرى في الطبيعة أمورا كثيرة لا يعرف لها تفسيرا ، فلم يجد بدا من اختراع الدين والإيمان بالله ليفسر به تلك الأسرار ، فالإيمان بالله تعالى والتدين له – في زعمهم – إنما جاء لسد الثغرات التي عجز الإنسان الأول عن معرفها ، ثم يؤكدون أن العلم التجريبي الحديث قد فسر للإنسان تلك الألغاز فلم يعد للدين وللإيمان بالله حاجة في هذا العصر[٢٧١]، وفي بيان هذا المعنى يقول ستيفن هوكينج :"الجهل بطرق الطبيعة قاد الناس في العصور القديمة لابتكار الآلهة التي تتحكم في كل مناحي الحياة البشرية"[٢٧٢].

ولكن تفسير نشأة الدين عند الإنسان بنقص العلم لا يختلف عن تفسيره بسبب الخوف في التلبس بالأغلاط ، والوقوع في الأخطاء الاستدلالية ، وإثبات ذلك يتحصل بالأمور التالية :

الأمر الأول : أن هذا التفسير مبني على التخمين والظن ، ولا يقوم على أساس علمي صحيح ، فالمجتمعات الإنسانية الأولى لا نملك عنها معلومات كافية يمكن الاعتماد عليها في تحليل طبيعتها وتحديد دوافعها الحياتية ، وبوضوح .

الأمر الثاني : أننا لا ننكر أن بعض الشعوب قد يكون لجهلها بقوانين الطبيعة وأسرارها أثر فيه طبيعة التدين لديها ، فهناك أمم اتخذت لكل شيء غامض في الكون إلها خاصا ، وعينوا وظيفة مخصوصة له ، ولكن تعميم ذلك على كل المجتمعات الإنسانية الأولى وعلى جميع الديانات ، بحيث يحكم على كل مجتمع ظهر فيه التدين بأنه لم يكن إلا لجهله بالطبيعة ، فقط مجرد دعوى عريضة لا دليل عليها يثبت استقامتها ، بل ثبت في التاريخ الإنساني ما يناقضها ، فالصابئة المندائيون كانوا موحدين لله وبنوا توحيدهم على أنه الخالق للكون ، المدبر له كما سبق بيانه .

الأمر الثالث : أن هذا التفسير فيه قفز على العوامل الأقرب إلى العقل والمنطق ، والأقوى في الدلالة على دوافع الإنسانية الدينية ، فإن الأسئلة الوجودية المتعلقة بسبب نشأة الكون ومصدره وبالغاية المرتبطة بوجود الإنسان والكون أكثر عمقا في

([٢٦٩]) الدين ، محمد عبدالله دراز (١٢٦) .

([٢٧٠]) انظر : الدين ، محمد عبدالله دراز(١١٩) ، ونشأة الدين ، علي سامي النشار (٧٠) .

([٢٧١]) انظر : العلم المرح ، نيتشه (١٤٢ ، ٢١٥) ، وأصول الفلسفة الماركسية ، (١/١٦٦) ، والمدخل إلى المادية الجدلية ، (٢٨) ، ومستقبل وهم ، فرويد (٤٦-٤٧)

([٢٧٢]) التصميم العظيم ، إجابات جديدة على أسئلة الكون الكبرى (٢٥) .

نفس الإنسان وأشد تأثيرا على مزاجه وعواطفه ومشاعره من الخوف من الطبيعة أو غيرها ، فهي إذن أقرب في أن يفسر الدين من خلالها ، بدل تفسيره بالأسباب الأبعد والأضعف .

الأمر الرابع : أن أتباع هذا التفسير وقعوا في سوء فهم لطبيعة التفكير الإنساني ؛ وذلك أن الإنسان حين يؤمن بالله هو في الحقيقة لا يعبر عن جهله بالطبيعة ، وإنما يسلم لمقتضى الضرورة العقلية التي يجدها في نفسه ، فحين يسأل الإنسان نفسه من أين أتى؟! ومن خلق الكون؟! ولأي غاية خلق؟! يجد من نفسه دافعا إلى الاعتقاد بأن ذلك كله لم يأت بالصدفة ، ولم يكن حادثا من تلقاء نفسه ، وإنما له خالق أوجده ، فهو إذن يؤمن بالوجود الإلهي بناء على ما يجده في نفسه من مقتضيات لازمة لا تقبل الانفكاك ولا التردد .

فالمؤمن إذن حين آمن بالله لم يكن لأجل جهله قوانين الطبيعة ولا لأجل جهله بأسباب الظواهر الكونية ، فهو في إيمانه بالله لا يعبر عن جهله ، وإنما يعبر عن حقيقة يجدها في نفسه ، لكونه يعلم بالضرورة العقلية أن الإحداث بعد العدم ، وترتيب القوانين الطبيعية وضبطها لا بد لها من خالق وفاعل، فموقفه إذن موقف إيجابي وليس موقفا سلبيا .

ولكنّ المعترضين على الأديان يتغافلون عن ذلك كله ، ويصرون على أن موقف المؤمن يعبر عن الجهل بمصدر الكون ويجعلون ذلك ناتجا عن نقص علمه ، ثم يقدمون أجوبة بعيدة كل البعد عن العقل والمنطق ، كما سبق بيانه .

الأمر الخامس : أن العلم لم يكشف كل أسرار الكون وألغازه ، بل ما زالت هناك أسرار عظيمة لم يستطع كشفها ، ولن يستطيع ، بل إنه كشف عن أسرار أخرى في الكون أشد غموضا وأكثر تأثيرا في النفوس .

وقد سبق في أثناء البحث إثبات نقص العلم الإنساني وقصوره عن الإحاطة بسعة الكون وأرجائه ، وبناء على تعليل المعترضين على الأديان ؛ فإن أسباب التدين ما زالت باقية ، بل قويت كثيرا مع العلم وازداد تأثيرها على النفوس الإنسانية ؛ لأن العلم كشف عن أسرار أضخم وأوسع مما كان يعلمه الإنسان القديم(٢٧٣) ، فبناءً على تفسيرهم فإن الإنسان يجب أن يكون أكثر تدينا وتعبدا لله تعالى .

الأمر السادس : فضلا عن أن العلم لم يكشف جميع أسرار الكون فإنه في المقابل كشف عن مشاهد عظيمة ، وأحوال دقيقة ، وتصميم باهر تدل على أن الكون لا يمكن أن يكون مخلوقا بالصدفة أو من لا شيء ، وإنما لا بد أن يكون مخلوقا لإله عظيم واسع العلم والقدرة ، وقد تتالت مقالات كثير من العلماء على تأكيد هذا المعنى وتقريره ، يقول الدكتور ألبرت ماكومت– عميد أكاديمية العلوم بفلوريدا – :"وليس من شك في أن العلوم تزيد الإنسان تبصرا بقدرة الخالق وجلاله ، وكلما اكتشف الإنسان جديدا في دائرة بحثه ودراسته ؛ زاد إيمانه بالله"(٢٧٤).

ولا شك أن العلم أبطل كثيرا من الخرافات والأساطير والعقائد التي كانت تقوم عليها الكنيسة وغيرها من الأديان الباطلة ، ولكن ذلك لا يعني أنه أبطل الأدلة الدالة على وجود الخالق وقدرته ، بل الأمر على العكس من ذلك ، فقد كشف العلم دلائل كثيرة تتضافر في التأكيد على وجود الله وقدرته ، وهي في غاية الإبهار والقوة ، حتى أضحت اكتشافات العلم الحديث من أهم الأدلة على إثبات وجود الله وأعمقها في الدلالة على قدرته وحكمته ، وأكثرها انتشارا في الواقع ، وأوسعها تداولا في الأوساط العلمية .

---

(٢٧٣) انظر : حافة العلم ، ريتشادر موريس (١٤) .

(٢٧٤) الله يتجلى في عصر العلم ، تحرير جون كلوفرمونسيما (١١٠) .

الأمر السابع : نحن لا ننكر أن هناك من ربط الإيمان بوجود الله بالثغرات الموجودة في العلم وبالأمور التي عجز العلم عن تفسيرها ، وجعل ذلك دليلا على افتقار العالم إلى خالق ، ولا شك أن صنيعهم هذا دخل عليه الخطأ من جهة التسرع في الحكم بعجز العلم ومن جهة حصر الأدلة الدالة على وجود الله في مناطق ضيقة .

ولكن مع ذلك فإن كثيرا من الناقدين وقعوا في الخطأ المنهجي ذاته ، فإنهم حين رأوا أن بعض المؤمنين ربط الاستدلال على وجود الله بالأمور التي عجز العلم عن تفسيرها ، جعلوا توصل العلم إلى تفسير تلك الأمور دليلا على عدم وجود الله ، فكلما أحرزوا تقدما في كشف ألغاز الكون اعتقدوا أنهم ازدادوا استغناءً عن الإيمان بوجود الله ، وأنهم توصلوا إلى العلم بأن الكون لا يحتاج إلى خالق ، وكثير منهم يدعي أنه غير مؤمن بالله لكونه يشتغل في العلم[٢٧٥] .

وهذا خلل منهجي ضخم لا يقل انحرافا وانزلاقا عما وقع من بعض جهلة أتباع الأديان ، فإن أدلة وجود الله ليست مبنية على العجز عن تفسير مظاهر الكون ، ولا على الجهل بأحداثه وقوانينه ، وإنما هي قائمة على أدلة يقينية إيجابية مركبة من دلالة الحس والعقل ، كما سيأتي توضيحه بتوسع .

التفسير الثالث : خداع الماكرين والطبقات المالكة ، فيصور بعض المعترضين على الأديان سبب نشأة الدين عند الإنسان بأنه راجع إلى استغلال الطغاة والماكرين للدهماء ، فأحدثوا لهم الدين حتى يوهموهم بأن ما هم عليه من الشقاء مقدر عليهم من الله وأن لهم أملا في البقاء الأبدي في الجنة ، وفي بيان هذا المعنى يقول فولتير :"إن فكرة التأليه إنما اخترعها دهاة ماكرون من الكهنة والقساوسة ، الذين لقوا من يصدقهم من الحمقى والسخفاء"[٢٧٦] .

وذكر أتباع المادية الجدلية أن الدين أحدثه الطبقة المالكة لاستغلال الطبقات الكادحة الضعيفة ، يقول مؤلفو كتاب المادية التاريخية :" إن النظرة الدينية تولدت من السعي إلى تقرير النظام الإقطاعي ، وإيهام الجماهير بأن مشيئة الإله هي التي فرضته ، وبأن سيطرة الإقطاع والكنيسة تعتمد على مشيئة الله"[٢٧٧] .

وهذا التفسير لا يختلف عما سبقه من التفسيرات ، فهو لا يعدو أن يكون مجرد دعوى مجردة من أي دليل يدل على صدقها ، وإثبات ما فيه من خطأ وبطلان يتلخص بالأمور التالية :

الأمر الأول : أن هذا التفسير مبني على التخمين والظن ، ولا يقوم على أساس علمي صحيح ، فالمجتمعات الإنسانية الأولى لا نملك عنها معلومات كافية يمكن الاعتماد عليها في تحليل طبيعتها وتحديد دوافعها الحياتية وبوضوح.

الأمر الثاني : أن مقتضى هذا التفسير أن الدين إنما نشأ في المرحلة الرأسمالية التي أعقبت عصر الشيوعية الأولى ، كما يزعم ذلك أتباع المادية الجدلية ، ومع أننا لا نملك سندا عليما كافيا في إثبات تلك المراحل التاريخية إلا أننا نجد في عدد من البحوث العلمية ما يدل على أن الدين كان مصاحبا للوجود الإنساني من أول نشأته –كما سبق بيانه – ، فهذه الكتابات العلمية إذن تكذب دعوى المادية الجدلية في قولها إن الدين لم ينشأ إلا في عصر الإقطاع[٢٧٨] .

الأمر الثالث : أنا إذا رجعنا إلى التاريخ الإنساني المحفوظ والمعلوم نجد أن الواقع مناقض لمقتضى ذلك التفسير ، وذلك أنا

---

(٢٧٥) انظر في توضيح هذا الخلل : تاريخ النشوء ، في البدء كان الهيدروجين ، هويمارفون ديتفورت (١٢٥-١٢٧) .

(٢٧٦) الدين ، محمد عبدالله دراز (٨٠) .

(٢٧٧) المادية التاريخية (٢٩) .

(٢٧٨) انظر : أوهام المادية الجدلية ، محمد سعيد البوطي (٢٢٩) ، واقتصادنا ، محمد باقر الصدر (١١٥) .

نجد أتباع الأديان يتعرضون للقتل والصلب والمعارضة الشديدة من قبل وجهاء أقوامهم ، ونجد أتباع الأديان الذين يدخلون فيها أولا من الفقراء الضعفاء ، وهذه المشاهد ظاهرة في تاريخ المسيحية وتاريخ الإسلام ، فكيف تكون نشأة الدين عند الإنسان بسبب مخادعة الماكرين ؟!![٢٧٩]

الأمر الرابع : أن طبيعة الأديان الكبرى المعروفة تتعارض مع مقتضى هذا التفسير ، فإنها تتضمن أحكاما وتشريعات تقيد من تصرفات الطبقات المالكة ، وتحجم من دائرة استغلالها ، وتفرض إخراج نصيب من أموالهم للفقراء والضعفاء ، فهل كان من مصلحة الطبقة المالكة أن يحرم الدين التعامل الربوي ، ويوجب عليهم الزكاة وغيرها من التبرعات؟![٢٨٠]

التفسير الرابع : **الاستجابة للأوهام النفسية "عقدة أوديب"** ، أرجع الطبيب النمساوي الشهير : فرويد نشأة الدين عند الإنسان إلى الأسباب النفسية والعقد المرضية التي كان يعيشها الإنسان ، وأرجع السلوك الإنساني إلى الدوافع الجنسية .

وقد اخترع فرويد لتفسير الدافع الجنسي عند الإنسان عقدة أوديب ، وفسر مقصوده بها فقال إن :"الصبي في نحو السنة الثانية أو الثالثة يدخل في الطور القضيبي من تطور الليبيدوي- أي طاقة الغريزة الجنسية- وحين يبدأ يتعرف ويستشعر الإحساسات الملذة التي يمدها بها عضوه الجنسي ، وحين يتعلم أن يظفر بها وفق هواه بالإثارة اليدوية يصبح عاشقا لأمه ، ويتمنى لو يمتلكها جسمانيا على النحو الذي أتاحت له تخمينه مشاهداته المتعلقة بالحياة الجنسية وحدوسه ، ويحاول إغراءها بعرضه أمامها قضيبه الذي تملؤه حيازته فخرا ، وبكلمة واحدة تحضه رجولته المبكرة الاستيقاظ على التطلع إلى الحلول لديها محل أبيه ، الذي كان حتى ذلك الحين نموذجا محسودا لما يتمتع به من قوة جسمانية ظاهرة ، ومن خطورة ، أما الآن فإن الطفل يرى في أبيه منافسا بوده لو يزيحه من طريقه ، ولئن أتيح للصبي أن يشاطر أمه أحيانا فراشها في أثناء تغيب أبيه ، فإنه لا يلبث أن يقصى عنه ما عاد ذلك الأخير ، فيرتبط رحيله بالسرور ، وأوبته بالخيبة ، تلكم هي عقدة أوديب"[٢٨١].

وأكد فرويد أن هذه العقدة عامة في كل الأطفال بلا استثناء ، وقد استحوذت هذه الفكرة على تفكيره ، وأخذ يفتخر باكتشافه لها على قومه[٢٨٢].

وابتكر فرويد قصة خيالية [٢٨٣]ليسوغ بها موقفه في عقدة أوديب ، فذكر أنه في زمن سحيق كان الأب يستأثر بالنساء ويطرد أبناءه عندما يكبرون إن رغبوا في النساء ، ويقوم بقتلهم أو إخصائهم ، فاجتمع الأبناء واتفقوا على قتل أبيهم ، فقتلوه وأكلوا لحمه ، إلا أنهم شعروا بالذنب والألم ، فهم من جهة يحبونه بسبب قوته ، ومن جهة أخرى يكرهونه بسبب منعه لهم من إشباع رغباتهم الجنسية ، فتعاونوا على إيجاد نظام يرجع هيبة الأب ويحفظ رغبتهم الجنسية ، فأسسوا تحريم زنا المحارم ، وقرروا أن الزواج يكون من غير المحارم ، فنشأ جراء ذلك نظام الأسرة ، نشأة نظام الطوطم ، وهو النظام الذي تحكم به الشعوب البدائية ، وعادة ما يكون على تقديس حيوان أو نبات معين ، تقدم له القرابين والطقوس[٢٨٤].

ويصرح فرويد بأن عقدة أوديب هي الأصل الأساسي الذي يعتمد عليه في فهم كل السلوك الإنساني ، فيقول :"إننا

---

(٢٧٩) انظر : اقتصادنا ، محمد باقر الصدر (١٤) .

(٢٨٠) انظر : المرجع السابق (١١٢) .

(٢٨١) مختصر التحليل النفسي ، فرويد (٦٠) ، وانظر : الذات والغريزة ، فرويد (٦٤) ،وحياتي والتحليل النفسي،فرويد (٥٨).

(٢٨٢) انظر : مختصر التحليل النفسي ، فرويد (٥٨) ، والموجز في التحليل النفسي ، فرويد (٦٦) .

(٢٨٣) انظر : فكر فرويد ، إدغاريش (١٠٧) .

(٢٨٤) انظر : حياتي والتحليل النفسي ، فرويد (١٠١-١٠٢) ، والطوطم والحرام ، فرويد (١٤٩ ، ١٩٣) .

نهتدي في عقدة أوديب إلى بدايات الدين والأخلاق والمجتمع والفن معا"[٢٨٥].

وبناءً على هذا التصور فسر فرويد نشأة الإيمان بالخالق عند الإنسان ، فإن الأبناء حين ندموا على قتل أبيهم جعلوا أباهم المقتول المثل الأعلى ، وتطور الحال بهم إلى أن صيروه إلها لهم ، فالله في نظرهم ليس إلا بديلا عن الأب المقتول[٢٨٦]، ويقول :"يتضح لنا من الفحص التحليلي النفسي للفرد بمنتهى الجلاء أن إله كل إنسان هو صورة أبيه ، وأن الموقف الشخصي لكل فرد إزاء الإله منوط بموقفه إزاء أبيه المادي ، يتنوع ويتبدل طردا مع هذا الموقف ، وأن الإله ليس في صميمه سوى أب ذي مكانة أكثر رفعة"[٢٨٧].

وكذلك الدين فما هو إلا نتيجة للأوهام النفسية التي نتجت عن عقدة أوديب ، ويقول في وصفها :"يمكن القول بأن الدين هو عصاب البشرية الوسواسي العام ، بأنه ينبثق مثله مثل عصاب الطفل عن عقدة أوديب"[٢٨٨]، فالأديان في نظره ما هي إلا مخلفات عصابية![٢٨٩].

والكشف عن الخلل العميق في رؤية فرويد لنشأة الدين عند الإنسان مرتبط بشكل أساسي بالموقف من منهجه في التحليل النفسي ، وعقدة أوديب التي أسس لها ، وقد تعرض منهجه إلى نقد عنيف جدا ، حتى من أقرب الناس إليه : تلاميذه وأصدقائه ، وأقيمت حول رؤيته في التعامل مع السلوك الإنساني اعتراضات قوية ، ويتحصل أهم تلك الاعتراضات في الأمور التالية :

الأمر الأول : أن فرويد أقام نظريته على الظنون والأوهام ، واعتمد على الأساطير والخرافات الوثنية ، وجعلها مستندا لمواقفه التحليلية ، فإن عقدة أوديب التي تمثل حجر الزاوية في نظريته ما هي إلا أسطورة إغريقية كما أقر بذلك فرويد نفسه[٢٩٠]، وكذلك قصة الأبناء الذين قتلوا أباهم ما هي إلا قصة خرافية أسطورية وخيال جامح لا حقيقة له[٢٩١].

وقد كان هذا الأمر ظاهرا لكثير ممن درس الرؤية التي قدمها فرويد حتى قال روبرت وردرث – وهو من علماء النفس المرموقين– :"لو بحثت عن رأيي الشخصي في سيكولوجيا فرويد لكان علي أن أقول إنني لا أومن بأن يكون مذهبه صحيحا ، بأي معنى مطلقا ، ولا أنه يوضع في مصاف النظريات العلمية الكبرى التي تربط المعرفة الراهنة"[٢٩٢].

الأمر الثاني : أن فرويد اختزل في نظريته دوافع السلوك الإنساني اختزالا قاتلا ؛ وذلك حين أرجعها جميعها إلى دافع واحد هو الدافع الجنسي ، وأقام نظريته على التفسير الأحادي الاختزالي لسلوك الإنسان ، وفضلا عن أن الدافع الجنسي ليس هو الدافع الأكثر تأثيرا في سلوك الإنسان كما أثبت ذلك عدد من تلاميذ فرويد المنشقين عنه ، فإنه لا يصح اختزال دوافع السلوك الإنساني في دافع واحد ألبتة .

---

(٢٨٥) الطوطم والحرام ، فرويد (٢٠٤) ، وانظر : حياتي والتحليل النفسي ، فرويد (٥٨) ، والذات والغريزة ، فرويد (٧٦) .

(٢٨٦) انظر : مستقبل وهم ، فرويد (٤٦) .

(٢٨٧) الطوطم والحرام ، فرويد (١٩٢) ، وانظر : موسى والتوحيد ، فرويد (١٧٩)

(٢٨٨) مستقبل وهم ، فرويد (٦٠) .

(٢٨٩) انظر : مستقبل وهم ، فرويد (٦١، ١٦٨) ، وموسى والتوحيد ، فرويد (١٦٨، ١٦٩) .

(٢٩٠) انظر : مختصر التحليل النفسي ، فرويد (٥٨-٦٠) .

(٢٩١) انظر : الإسلام وقضايا علم النفس الحديث ، نبيل السمالوطي (٥٢-٥٦) .

(٢٩٢) مدارس علم النفس المتعاصرة (٢٤٣) .

والحقيقة أن سلوك الإنسان تشترك في إحداثه وإثارته دوافع مختلفة في طبيعتها وتأثيرها ، وقد كانت هذه القضية إحدى أهم القضايا التي أثارها الدكتور وليم مكدوجل ضد نظرية فرويد ، وأثبت أن السلوك الإنساني تؤثر فيه دوافع كثيرة ، وأوصلها إلى أربعة عشر دافع أساسية[٢٩٣].

الأمر الثالث : أن نظرية فرويد تتضمن مفاهيم غامضة ودعاوى لا يمكن البرهنة عليها ، ويتعذر التحقق منها ، فمن تلك المفاهيم : مفهوم الليبدو ، ومبدأ اللذة ، ومبدأ الواقع وغيرها من المفاهيم ، فقد أكد عدد من الباحثين أنه لا يمكن التحقق منها بصورة منضبطة عند بني الإنسان ، ولذلك فإنه لا يصح أن تكون مكونا أساسيا تبنى عليه النتائج[٢٩٤].

الأمر الرابع : كشف عدد من الدارسين عن أن فرويد لم يقم نظريته على مستندات علمية صالحة للاستنتاج العلمي ، وذلك أنه أقام دراساته على الحالات المرضية التي تأتي إليه في عيادته ، وجعل النتائج التي استخلصها من تلك الحالات ممثلة لكل السلوك الإنساني ، وعممها على كل الناس الأصحاء ، وادعى أن لنظريته قدرة تفسيرية تنطبق على كل أصناف السلوك الإنساني ، وفي جميع المراحل التاريخية للإنسانية ، ولكل المجتمعات الإنسانية والحضارات البشرية المتعاقبة ، وهذا تعميم تعسفي لم يقدم عليه فرويد دليلا يليق به[٢٩٥]

الأمر الخامس : أن فرويد أغفل في نظريته الوقوف مع الأسئلة الملحة التي تترتب على نظريته ولا يستقيم لها ساق دون الجواب عليها ، فهو يتحدث عن إحساس الإنسان بالذنب بعد قتل الأب ، ولكنه لا يحدثنا عن مصدر ذلك الإحساس ، ومن أين أتى للإنسان؟!! ولم يبين لنا لم يشعر الإنسان به أساسا؟! ولم يتذكر الإنسان شبحا كريها مثل قتل الأب ويتوارثه ؟!! وغيرها من الأسئلة التي تتناقض مع رؤيته المادية للإنسان وسلوكه[٢٩٦].

الأمر السادس : كشف عدد من الباحثين عن أن نظرية فرويد مختلطة بأمور غير موضوعية ولا تتصف بالصبغة العلمية ، فأثبتوا أن نظرته إلى العلاقة بين الأب وأبنائه ، وفكرته عن تأثير الدافع الجنسي في السلوك الإنساني متأثرة بشكل كبير بطبيعة حياته التي كان يعيش فيها .

ومن أشهر من كشف عن ذلك الطبيب إيريك فروم في كتابه "مهمة فرويد، تحليل لشخصيته وتأثيره" فإنه تتبع طبيعة الحياة التي كان يعيشها فرويد ، وكشف عن انعكاساتها على آرائه ، ويقول :"إن ارتباط فرويد القوي بأمه ، الذي أخفى قسمه الأكبر ، ليس عن الآخرين فقط ، بل عن نفسه أيضا ، له من الأهمية الكبيرة التي لا تلقي ضوءاً على طباعه فقط ، بل تسمح بفهم أحد أهم اكتشافاته الأساسية ، أي : عقدة أوديب"[٢٩٧] ، ويؤكد هذا المعنى فيذكر أن تلك الحالة النفسية التي عاشها فرويد أثرت تأثيرا بليغا في تصوره للتاريخ الإنساني كله ، ويقول :"إن تجاذب فرويد تجاه شخص الأب ينعكس أيضا في إنتاجه النظري ، فتركيبته لبداية التاريخ الإنساني في الطوطم والحرام ، تتضمن قتلا بدائيا للأب من أبنائه الذين يحسدونه ... لكن إحدى أكثر

---

(٢٩٣) انظر : المدخل إلى علم النفس ، عبدالله عبدالحي موسى (٣٢١-٢٣٣) ، والشذوذ الجنسي ، مصطفى فهمي (٦٨) ، والإسلام وقضايا علم النفس الحديث ، نبيل السمالوطي (٤٨-٤٩) ، وموسوعة اليهود واليهودية والصهيونية ، عبدالوهاب المسيري (٤٥٢/٣) .

(٢٩٤) انظر : تاريخ علم النفس ومدارسه ، محمد شحاتة (٢٨٩) ، والمدخل إلى علم النفس ، عبدالله عبدالحي موسى (٢٣٩) ، ومذاهب علم النفس المعاصرة ، علي زيعور (٢٦١) ، وموسوعة اليهود واليهودية والصهيونية ، عبدالوهاب المسيري (٤٥٣/٣) .

(٢٩٥) انظر : موسوعة اليهود واليهودية ، عبدالوهاب المسيري (٤٥٢/٣) .

(٢٩٦) انظر : المرجع السابق (٤٥٣/٣) .

(٢٩٧) مهمة فرويد ، تحليل لشخصيته وتأثيره (١٩) .

التعبيرات دلالة على موقف فرويد المتجاذب من والده نجدها بكل تأكيد في إحدى مفاهيمه المركزية ، وهي عقدة أوديب"[٢٩٨]

الأمر السابع : أن فرويد في تفسيره لنشأة الأديان بناءً على نظريته في التحليل النفسي ، تجاهل فرضياته الثقافية المحدودة التي وضعها لنفسه بما يتوافق مع بيئته الغربية "كما اعتمدت أفكاره اعتمادا كبيرا على وجهة نظر تفترض أن الأديان جميعها تتشابه مع المسيحية واليهودية ، فالقضية التي وضعها فرويد والتي تقول : إن الدين يأتي ليضع نموذجا سماويا للأب ، يسمى الإله ، من أجل إقامة التوازن مع الأب نفسه لا تتفق إلا مع التصور المسيحي ، الذي يقوم على أن الإله هو نموذج الأب ، فهو يبني تصوره على معتقد خاص ، ويعممه على كل الأديان"[٢٩٩].

الأمر الثامن : من أقوى ما يدل على فساد نظرية فريد في تفسير السلوك الإنساني تناقضها مع الواقع ، فإنه زعم أن إطلاق عملية الجنس للناس ، وتقليل جرعات التدين الذي يمنعهم من ممارسة الجنس بصورة مطلقة ؛ يقلل من أمراضهم النفسية ، ويقضي على عوامل الكبت لديهم ، ولكن الواقع يثبت خلاف ذلك ، فمع أن الإباحية الجنسية مشرعة على أبوابها في العالم الغربي ، ومع الحياة العلمانية الطاغية لديهم إلا أن الإنسان هناك ما زال يعاني من الأمراض النفسية بصورة مكثفة جدا ، بل ازداد شعور الإنسان بالفراغ الروحي والوحشة النفسية بشكل كبير جدا .

الأمر التاسع : أن مذهب فرويد يؤدي إلى القضاء على العقل والإرادة الإنسانية ، وذلك أنه يجعل جميع السلوك الإنساني خاضعا للدوافع غير الشعورية التي لا يملك الإنسان معها رفضا ولا قبولا ، فسلوكه ما هو إلا استجابة حتمية لما تمليه عليه تلك الغرائز ، وهذا التصور فضلا عن أنه يقضي على التعقل الإنساني فهو يؤدي بالضرورة إلى فساد النظام الأخلاقي كله .

يقول الفيلسوف المعاصر "جود" في بيان أثر نظرية فرويد على الأخلاق :"مضامين السيكولوجية الجديدة تقوض أساس علم الأخلاق القديم ، وهي بهذا قد ولدت اتجاها ينحو إلى الحتمية في الطبيعة البشرية ، ولهذا الاتجاه تأثير في السلوك الإنساني من ناحيتين : الأولى : أننا لم نعد نميل إلى لوم الآخرين لأعمال لا نرضى عنها ظنا منا بأن المسيء إنما هو ضحية لعقدة نفسية أو أنه مدفوع إلى عمل هذا بفعل قوى في طبيعته لا يملك السيطرة عليها ، فزيادة علمنا ببواعث السلوك الباطنية تقتضي زيادة تسامحنا عن أخطاء الناس ، ومن ناحية ثانية لم يعد الناس يعنون كما كانوا قبل بأن يبذلوا أقصى جهودهم ليؤدوا ما يعدونه خيرا ، ولم يعودوا تتولاهم الندامة إذا أخفقوا في سعيهم ذاك ؛ لأنهم يعتقدون أن جهودهم إنما هي بمقدار ما تسمح به طبائعهم"[٣٠٠].

التفسير الخامس : **التعلق بالأرواح الميتة "المذهب الحيوي"** ، يعد الاتجاه الحيوي في تفسير نشأة الدين عند الناس اتجاها واسعا ، فيه كثير من التفاصيل ، وله أشكال مختلفة ، ولكن خلاصته التي تهمنا في بحثنا : أن الدين نشأ عند الإنسان البدائي نتيجة التعلق بأرواح الموتى والخوف منها ، فإن رؤية بعض الموتى في الأحلام جعلت الناس يظنون أن تلك الأرواح لها سلطة وتأثير في الحياة ، فسعوا إلى إرضائها ودفع سخطها عنهم ، فاخترعوا طقوسا معينة ، وقدموا لها القرابين سعيا منهم إلى الاتصال بتلك الأرواح ، وطلب المساعدة منها ، ثم تطور بهم الأمر إلى أن اعتقدوا أن الطبيعة والأفلاك لها أرواح مؤثرة ، فقاموا

---

(٢٩٨) المرجع السابق (٦٠) ، وانظر مزيدا من الربط بين حالة فرويد النفسية وبين آرائه في الكتاب نفسه ، وفي موسوعة اليهود واليهودية ، عبدالوهاب المسيري (٣/٤٥٤-٤٥٥) .

(٢٩٩) الدين الأسس ، مالوري ناي (١٨) .

(٣٠٠) منازع الفكر الحديث (٢٦٤) ، وانظر من الكتاب ذاته (٢٦٦ ، ٢٨١).

بعبادتها أيضا ، فمنشأة الدين إذن يرجع إلى عبادة الأسلاف والأموات في نظرهم[٣٠١].

وقد لقي هذا التفسير انتشارا واسعا لدى الدارسين لنشأة الأديان ، لكنه في الوقت نفسه تعرض لنقد عنيف وهجوم كبير من الباحثين ، ومن أهم الأمور التي تدل على ضعف هذا التفسير وعدم صحته وهزالة الاعتماد عليه في تفسير نشأة الدين ما يلي:

الأمر الأول : أن هذا التفسير مبني على التخمين والظن ، ولا يقوم على أساس علمي صحيح ، فالمجتمعات الإنسانية الأولى لا نملك عنها معلومات كافية يمكن الاعتماد عليها في تحليل طبيعتها وتحديد دوافعها الحياتية وبوضوح.

الأمر الثاني : أننا لا ننكر أن بعض الشعوب قد يكون جهلها سببا في تعلق أفرادها بأرواح الأموات وتقديم القرابين لها ، ولكن تعميم ذلك على كل المجتمعات الإنسانية الأولى ، وعلى جميع الديانات ، بحيث يحكم على كل مجتمع ظهر فيه التدين بأنه لم يكن إلا بسبب التعلق بأرواح الأموات فقط مجرد دوعى عريضة لا دليل عليها يثبت استقامتها .

الأمر الثالث : أن هذا التفسير فيه قفز على العوامل الأقرب إلى العقل والمنطق ، والأقوى في الدلالة على دوافع الإنسانية الدينية ، فإن الأسئلة الوجودية المتعلقة بسبب نشأة الكون ومصدره وبالغاية المرتبطة بوجود الإنسان والكون ، أكثر عمقا في نفس الإنسان ، وأشد تأثيرا على مزاجه ، وعواطف ، ومشاعره ، من الخوف من الأرواح الميتة أو غيرها ، فهي إذن أقرب إلى أن يفسر الباعث على التدين من خلالها بدل تفسيره بالأسباب الأبعد والأضعف .

الأمر الرابع : أن هذا التفسير يخالف ما أثبتته كثير من الدراسات من أن عبادة الكائنات المتعلقة بمظاهر الطبيعة ، كالحيوانات والنباتات وغيرها أقدم ظهورا في المجتمعات البدائية من مظاهر عبادة صور الإنسان ، فهذا النوع لم يعرف إلا في وقت متأخر نسبيا[٣٠٢].

الأمر الخامس : أنه لو كانت عبادة الأسلاف هي أول نموذج ديني ظهر في المجتمعات البدائية ؛ لكان ينبغي أن نلحظها في المجتمعات المنحطة —كبعض المجتمعات الأسترالية المعاصرة- ، ولكن هذه المجتمعات خالية من أي أثر للتنظيم الاجتماعي ، ولا نجد فيها مظهرا لعبادة أرواح الأسلاف ، ولكننا في المقابل نجد بعض مظاهر ذلك بصور متفاوتة في مجتمعات متمدنة في التاريخ الإنساني ، كالصين ومصر والمدن اليونانية ، وهذا يدل تاريخيا على أن عبادة الأسلاف ليست هي الأصل في نشأة الدين عند الإنسان[٣٠٣].

التفسير السادس : الخضوع للجبرية الاجتماعية ، وأول من فسر نشأة الدين بهذا التفسير هو الفيلسوف الفرنسي الشهير دوركايم ، فإنه ذكر أن التدين عبارة عن استجابة للقانون الاجتماعي الذي يسيطر على المجتمع ، وأن نشأته راجعة إلى تشكل ذلك القانون في المجتمعات الإنسانية البدائية .

وهذا التفسير من دوركايم قائم على نظريته في طبيعة الظاهرة الاجتماعية ، فإنه يذهب إلى أن الظاهرة الاجتماعية لها وجود موضوعي خاص بها ، مستقل عن وعي الفرد وتصوره ، فهي عنده شيء من الأشياء الطبيعية الموجودة في الواقع .

وعلى الرغم من ضرورة وجود الأفراد في المجتمع عند دوركايم ، إلا أن ظواهر المجتمع تختلف في طبائعها عن طبيعة الأفراد ذاتها ، فالظواهر الاجتماعية لا توجد في أفراد المجتمع كما هو شائع ، وإنما توجد في المجتمع ذاته ، فهي خارجة عن وعي الفرد

---

(٣٠١) انظر : نشأة الدين ، علي سامي النشار (٣١-٣٣) ، والدين ، محمد عبدالله دراز (١٣٣) ، وتاريخ الأديان وفلسفتها ، طه الهاشمي (٦٦) .

(٣٠٢) انظر : نشأة الدين ، علي سامي النشار (٤٩) ، وعلم الاجتماع الديني ، روجيه باستيد (٢١٩) .

(٣٠٣) انظر : نشأة الدين ، علي سامي النشار (٤٤) .

، ومستقلة في وجودها عن وجوده[٣٠٤].

وفي توضيح هذا المعنى يقول دوركايم :"الظواهر الاجتماعية أشياء ، ويجب أن تدرس على أنها أشياء"[٣٠٥]، وبناءً على ذلك فهي قابلة للملاحظة والتجريب ، لكونها ذات طبيعة واقعية تجريبية[٣٠٦]، ويصف دوركايم الظاهرة الاجتماعية فيقول :"تميل الظاهرة الاجتماعية بطبعها إلى خلق كيان خاص بها، خارج شعور الأفراد ، وذلك لأنها تسيطر على شعور كل فرد منهم"[٣٠٧].

ولم يكتف دوركايم بأن جعل الظواهر الاجتماعية شيئا من الأشياء خارجة عن وعي الأفراد وشعورهم ، وإنما جعل لها سلطة وقهرا جبريا على سلوك كل فرد ، لا يستطيع الخروج من قبضتها ألبتة، فبعد أن ذكر أن الظواهر الاجتماعية تنطوي على صفات ذاتية خاصة قال :"وهي توجد خارج الفرد ، وقد زودت بقوة قهر تمكنها من فرض نفسها عليه"[٣٠٨] ، ويقول في تعريف الظاهرة الاجتماعية وبيان طبيعتها وأثرها :"هي كل ضرب من السلوك ثابتا كان أو غير ثابت ، يمكن أن يباشر نوعا من القهر الخارجي على الأفراد"[٣٠٩].

ونتيجة لذلك جعل دوركايم جميع أنواع السلوك التي يقوم بها الأفراد إنما هي مجرد استجابة لقهر الظواهر الاجتماعية ، فالأخلاق والقيم والمبادئ والأديان التي يتمثل بها الفرد في المجتمع ما هي إلا استجابة منه لقوة الظاهرة الاجتماعية عليه ، وأكد كثيرا على أن تلك الظواهر تشكل فيما بينها الضمير الجمعي ، الذي يكون له التأثير الأعمق في سلوك كل فرد وطبيعته .

ونتيجة ذلك أنكر دوركايم أن يكون شيء من الأخلاق أو الأديان فطريا غريزيا في الإنسان ، وعدّ كل تلك المكونات أمورا اكتسابية طارئة عليه ، ويقول في سياق إنكاره على بعض علماء الاجتماع :" ومن هذا القبيل أن بعض هؤلاء العلماء يقولون بوجود عاطفة دينية فطرية لدى الإنسان، وأن هذا الأخير مزود بحد أدنى من الغيرة الجنسية ، والبر بالوالدين ، وصحبة الأبناء ، وغير ذلك من العواطف ، وقد أراد بعضهم تفسير نشأة كل من الدين والزواج والأسرة على هذا النحو ، ولكن التاريخ يوقفنا على أن هذه النزعات ليست فطرية في الإنسان ، وعلى أنها قد لا توجد جملة في بعض الظروف الاجتماعية الخاصة ، ولذا فهذه العواطف المثالية نتيجة للحياة الاجتماعية ، وليست أساساً لها ، أضف إلى ذلك أنه لم يقم برهان قط على أن الميل للاجتماع كان غريزة وراثية وجدت لدى الجنس البشري منذ نشأته ، وأنه من الطبيعي جداً أن ينظر إلى هذا الميل على أنه نتيجة للحياة الاجتماعية التي تشربت بها نفوسنا على مر العصور"[٣١٠] .

وحين أرجع دوركايم الدين إلى الاستجابة للجبرية الاجتماعية ادعى أن أفضل سبيل لمعرفة طبيعة نشأته الرجوع إلى المجتمعات البدائية الأولى[٣١١] ، ووجد أن تلك المجتمعات البداية يشيع فيها وحدة مشتركة بين أفرادها تسمى نظام الطوطم ،

---

(٣٠٤) انظر : قواعد المنهج في علم الاجتماع ، دوركايم (٥١) .

(٣٠٥) المرجع السابق (٩٠) .

(٣٠٦) انظر : المرجع السابق (٩٠-٩٢) .

(٣٠٧) المرجع السابق (٩٥) .

(٣٠٨) المرجع السابق (٥٣) .

(٣٠٩) المرجع السابق (٦٨) .

(٣١٠) المرجع السابق (٢١٩) .

(٣١١) انظر : علم الاجتماع الديني ، زيدان عبدالباقي (١١٨) .

وقد اختُلِف في مدلول هذه الكلمة كثيرا ، ولكنها في الجملة عند كثير من الباحثين تعد لقبا يطلق على النظام الذي يشيع في القبيلة ، ويشتق عادة من اسم حيوان مقدس فيها أو نبات يشترك أفراد القبيلة في تقديسه واحترامه[٣١٢]. فزعم دوركايم أن هذا النظام هو اللبنة الأولى التي نشأ منها الدين في المجتمعات الإنسانية ، وأنه يمثل الأساس العميق في تشكل الأديان عبر الأزمان[٣١٣]. وذلك أن القبيلة –في زعم دوركايم –كانت تعظم الطوطم وتجعله شعارا لها تفاخر به غيرهم ، فأخذ أفرادها يتجمعون حول الطوطم الخاص بهم ، ويفعلون قطوسا خاصة بهم ، ويحرمون أمورا عديدة لأجل تعظيمه ، وأخذ أفراد القبيلة يشعرون حين يجتمعون حول طوطمهم بالنشوة والقوة وعمق تأثير الاجتماع فيهم ، فيشعرون بقوة تأثير الضمير الجمعي عليهم ، فجعل هذا الاجتماع مبدأ التدين وغايته، واعتبر التجمع هو المعبود في الحقيقة من أفراد المجتمع[٣١٤]. ولا شك أن الكشف عما في نظرية دوركايم حول نشأة الدين مرتبط بشكل عميق بالموقف من نظريته حول طبيعة الظاهرة الاجتماعية ، وقد تعرضت نظريته هذه إلى نقد عنيف وعريض من قِبَل عدد من علماء الاجتماع ، ونحن في هذا السياق لن نتعرض إلى تفاصيل ما وجه إلى نظريته من نقد ، وإنما سنركز حديثنا حول المعاني الكلية المتعلقة بالجانب الديني منها بالخصوص.

وتفسير نشأة الدين على أنه مجرد استجابة للجبرية الاجتماعية بالمنظور الذي حدده ودوركايم خطأ ظاهر ، وقد رصد بعض الدارسين جملة من الأخطاء التي وقع فيها دوركايم في تفسيره لنشأة الدين وكشف عن وجه المغالطات فيها[٣١٥]، ومن أهم هذه الأمور :

الأمر الأول : انطلق دوركايم من أن نظام الطوطم هو أقدم الأنظمة التي عملت بها البشرية في تاريخها ، وأنه لا نظام سابقا عليه ، ولكن هذا التصور غير صحيح ، فقد أثبت عدد من الدارسين أن هناك مجتمعات بشرية كانت موجودة ولا يظهر فيها أي أثر لمعالم ذلك النظام ، ومع ذلك فقد كانت معالم إيمانها بوجود الخالق والتدين ظاهرة في بقاياها[٣١٦].

الأمر الثاني : أن دوركايم أقام تفسيره لنشأة الدين على أن نظام الطوطم نظام ديني يحكم أفراد القبيلة ، ولكن هذه دعوى فاقدة للدليل ، وقد ذهب عدد من الدارسين إلى أن نظام الطوطم مجرد شعار قومي ، ورمز قبلي ، وأنه يتركز على الجانب الاقتصادي أكثر من تركزه على الجانب الديني ، فأفراد القبيلة لم يكونوا يعبدون تلك الرسوم ، أو يتدينون لمدلولها الذي يمثله نظام الطوطم ، وإنما كانوا يتفاخرون بها ، ويجعلونها فخرا لهم على غيرهم[٣١٧].

الأمر الثالث : أنه على التسليم بأن نظام الطوطم نظام ديني تخضع له القبيلة ، فإن ثبوت ذلك ليس دليلا كافيا على كونه أصل نشأة الدين عند الإنسان ، بل ذكر بعض الدارسين أن نظام الطوطم في حقيقته كان متشعبا من نظام ديني سابق عليه ، وليس هو أصل نشأة الدين ، وإنما هو مستعار من أصل ديني سابق[٣١٨].

الأمر الرابع : انطلق دوركايم في دراسته لنظام الطوطم من الادعاء بأن قبائل جنوب أسترالية هي التي تمثل الأشكال الأولية

---

(٣١٢) انظر : الطوطم والحرام ، فرويد (١٤٩ ، ١٩٣) .

(٣١٣) انظر : علم الاجتماع الديني ، زيدان عبدالباقي (١١٩) .

(٣١٤) انظر : مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا ، ج. بنروبي (١٣٨–١٤٢) ، وعلم الاجتماع الديني ، زيدان عبدالباقي (١١٥–١١٩) .

(٣١٥) انظر : تاريخ الأديان وفلسفتها ، طه الهاشمي (١١٦–١٣٨) .

(٣١٦) انظر : الدين ، محمد عبدالله دراز (١٥٥) .

(٣١٧) انظر : مبادي علم الاجتماع الديني ، روجيه باستيد (٢٢٦) ، وتاريخ الأديان وفلسفتها ، طه الهاشمي (١١٦) ، ونشأة الدين ، علي سامي النشار (١٢٥) .

(٣١٨) انظر : مبادئ علم الاجتماع ، روجيه باستيد (٢٢٦) ، وتاريخ الأديان وفلسفتها ، طه الهاشمي (١١٧) ، ونشأة الدين ، علي سامي النشار (١٤٧).

البدائية للمجتمعات الإنسانية ، فأقام عليها دراساته واستنتاجاته ، ولكن هذه دعوى يعوزها الدليل ، وقد أثبت عدد من الدارسين خطأ هذه الدعوى ، وكشفوا عن أن هناك قبائل أخرى أقدم من تلك القبائل التي اعتمد عليها دوركايم في دراسته ، وأثبتوا بأن تلك القبائل لم تكن تعرف نظام الطوطم من حيث الأصل[٣١٩] .

ومما يزيد من خطأ دوركايم في تصوره عن تلك القبائل الأسترالية أنه لم يذهب إليها بنفسه ، ولم يقف على معالمها ، وإنما كان يعتمد على الأخبار التي تنقل عنها ، والأنباء التي يحملها الرحالة والهواة ، وهذا خلل علمي كبير[٣٢٠] .

الأمر الخامس : فضلا عن أخطاء دوركايم السابقة ، فإنه وقع في غلط تفسيري كبير ؛ وذلك أنه حين وجد أن بعض مظاهر التدين ذات طبيعة اجتماعية ؛ بادر وحكم على أن نشأة التدين نفسه إنما كانت نظاما اجتماعيا ، وهذا تعميم متعسف يعوزه الدليل .

فنحن لا ننكر أن بعض مظاهر التدين لها طابع اجتماعي ، ولكن هذا لا يعني أن الدين لم ينشأ عند الإنسان إلا استجابة للجبرية الاجتماعية ، فهناك هوة سحيقة بين مقدمات النظرية وبين النتيجة التي توصل إليها دوركايم .

وقد أقر بعض أتباع دوركايم بوجود هذا الخلل التفسيري ، فقال :"إن إقامة برهان شافٍ على الطابع الاجتماعي للدين لا يزال أمرا غير ممكن"[٣٢١] .

فإذا سلمنا بأن الالزم في النظام الطوطمي أدى إلى ظهور الطقوس الدينية ، فليقل لنا دوركايم إذن : من أين جاءت إلينا فكرة الإله الأعظم فاطر السموات والأرض؟! وعلى أي غرار جماعي طبعت هذه الصورة؟! ثم ليقل لنا : كيف قامت الدعوات في أصغر الشعوب إلى تلك العقيدة الإلهية السامية ، التي ليس فيها مثال تقاس عليه في تجمعاتهم ولا في غيرها؟![٣٢٢] .

التفسير السابع : الخضوع للتطور البيولوجي في العقل الإنساني ، ذهب عدد من أتباع التيار الإلحادي المعاصر إلى الادعاء بأن الميول الدينية لدى الإنسان نتجت بسبب تطور عرضي أثناء عملية الانتخاب الطبيعي ، فالطبيعة في أثناء إحداثها للتطور البيولوجي للإنسان أنتجت إنتاجا عرضيا الجين الذي يتعلق بالتدين ، وأخذ الإنسان نتيجة لذلك يميل إلى الممارسات الدينية[٣٢٣] .

وهذا التفسير لا يعدو أن يكون تخمينا من التخمينات المفرطة في التجريد والاستخفاف بالعقول ، فلم يقدم أصحابه أي دليل علمي يدل على صحته ، فنحن لم نجد إلا افتراضات وتخمينات ظنية ، وكان الواجب على من يطلق مثل تلك الدعاوى أن يقدم الدليل الصادق الذي يدل على صحة دعواه ، ولكنهم لم يفعلوا ذلك .

ثم إن أصحاب ذلك التفسير يتحدثون عن أن الجين المتعلق بالدين نتج بالعرض من خلال الانتخاب الطبيعي ، وهذا مناف لطبيعة الانتخاب الطبيعي ؛ فإنه انتخاب أعمى ، يقوم على المصادفة والعشوائية ، وليس له هدف ولا غاية ولا حكمة ولا خطة مرسومة ، فكيف يتصور مع ذلك أن يكون بعض ما نتج عنه يكون بالعرض لا بالقصد؟!

---

(٣١٩) انظر : الدين الأسس ، مالوي ناي (٧١) ، والدين ، محمد عبدالله دراز (١٥٣-١٥٥) ، ونشأة الدين ، علي سامي النشار (١٤٨) ، وتاريخ الأديان وفلسفتها ، طه الهاشمي (١٢٤) .

(٣٢٠) انظر : المراجع السابقة .

(٣٢١) الدين ، محمد عبدالله دراز (١٦٢) .

(٣٢٢) انظر : المرجع السابق (١٦١-١٦٢) .

(٣٢٣) انظر : وهم الإله ، ريتشارد دوكنز (١٨٠-١٨٦) .

الاعتراض الثاني

الادعاء بأن الدين معارض للعقل

ينطلق المعترضون على الأديان من أن عقائد الدين مخالفة للعقل ومناقضة لقوانينه ، وأن الأديان متضمنة لعقائد وأخبار لا يمكن أن تتوافق مع العقل أو تتسق معه .

وكان منشأ هذا الادعاء في محاضن الفكر الغربي بسبب طبيعة العقائد الكنسية ، فهي مشتملة على مكونات كثيرة تتناقض مع ضرورة العقل وتتنافر مع مبادئه الفطرية السليمة ، ومن أشهر تلك القضايا : عقيدة التثليث ؛ فإن هذه العقيدة تمثل جوهر الدين الكنسي وأساسه ولبه ، بل هي حجر الزاوية في اللاهوت المسيحي ؛ إذ إنها أكبر المرتكزات التي تقوم عليها الديانة المسيحية المحرفة ، ولا يكون المرء مسيحيا إلا إذا آمن بها ، وهي محور قانون الإيمان ، الذي تعده جُلّ الطوائف المسيحية أساسا لها ، ووصفت بأنها جوهر المسيحية ، وخلاصة الإيمان المسيحي ، والقسم الأصعب والسر الأعمق[٣٢٤] .

ومع ذلك فهي مخالفة للعقل ومتناقضة مع قوانينه غاية التناقض ، وأقر كثير منهم بأن التثليث قضية مخالفة للعقل ومستحيلة التصور ، ولجؤوا إلى كونها سرًا لا يمكن معرفة كنهه ، وأن طريق الإيمان به هو التسليم المحض وليس العقل ، وقد تتالى على تأكيد ذلك عدد كبير من علماء اللاهوت النصارى ، وفي الإفصاح عن ذلك يقول القس إلياس مقار : " على أننا ونحن نتأمل هذه العقيدة – التثليث – بشيء من التفصيل والتوضيح لا مندوحة لنا من الاعتراف أننا إزاء سر من أعمق أسرار الوجود والحياة" ، وذلك في يقول نقولا يعقوب :" لست أحاول تفسير عقيدة لم يستطع تفسيرها الأوائل ، ولن يتوصل إلى إدراك كنهها الأواخر "[٣٢٥] ، ويقول بنيامين بنكرين ": إذا أعلن الله لنا ثالوثه في الكتاب المقدس -وهو جوهر المعتقد المسيحي- فنحن نقبله بالإيمان لا العقل ، ولا نبحث فيه كأننا نقدر أن ندركه ؛ لأنه يفوق العقل"[٣٢٦] .

وهذه العقيدة وغيرها من العقائد الباطلة -كعقيدة العشاء الرباني والخطيئة -كانت المتكأ الذي اعتمد عليه المعترضون على الأديان في الفكر الغربي في تأسيس ثورتهم على الإيمان بها ، وصيروها القاعدة المركزية التي انطلقوا منها في التشكيك في أصل التدين وأساس الإيمان بالله ، وحكموا على كل الأديان في العالم بالبطلان والفساد!

وبعد أن انتشرت هذه الحجة في الفكر الغربي تلقفها كثير من أتباعهم المعترضين على الأديان في الفكر العربي المعاصر ، وطفقوا يدعون بأن الإسلام لا يختلف عن المسيحية في مناقضة العقل ، وسعوا إلى رصد عدد من الشواهد التي يرون فيها ما يدل على قولهم .

وتعميم هذا الاعتراض على كل الأديان دعوى باطلة وفكرة زائفة ، لا دليل يسنده ولا حجة تعضده ، وبيان ما في هذا الاعتراض من فساد سيكون بطريقين : طريق إجمالي وطريق تفصيلي .

أما الطريق الإجمالي : فيبين فيه أهم أوجه القصور المنهجي التي تضمنها ذلك الاعتراض ، وأبرز الأغلاط المعرفية

---

(٣٢٤) انظر : المسيحية في عقائدها ، مجلس أساقفة كنيسة ألمانية (٩٥) .

(٣٢٥) أبحاث المجتهدين في الخلاف بين النصارى والمسلمين (٦٦) .

(٣٢٦) هذا النقل والنقول التي قبله كانت بواسطة : تأثر المسيحية بالوثنية ، أحمد عجيبة (٤٦٤-٤٦٨) ، وانظر مزيدا من الإقرار بتعالي التثليث على العقل : المسيحية في عقائدها ، إعداد أساقفة كنيسة ألمانية (٩٧) ، ومسيحية بلا مسيح (٢٧) ، والإسلام والمسيحية في الميزان ، شريف محمد هاشم (٢٦٨-٢٧٩) .

التي وقع المعتمدون عليه فيها ، وتتحصل فيما يلي :

الغلط الأول : الخلط بين النماذج المختلفة ، وذلك أن المعترضين على الأديان حين وجدوا العقائد الكنسية وغيرها من العقائد الوثنية مناقضة للضرورات العقلية ؛ طفقوا يحكمون على كل الأديان بالمناقضة للعقل ، وقضوا بالمساواة بين كل نماذجها المختلفة وأشكالها المتنوعة ، فتراهم في كثير من حواراتهم يؤكدون على أن الأديان جملة مناقضة للعقل ، ثم يستدلون ببعض العقائد النصرانية على ذلك، وهذا تعسف حكمي ظاهر ، وخلط فظيع بين أشكال مختلفة جدا .

فالأديان الموجودة في الواقع ليست متفقة في العقائد ، ولا متساوية في الشرائع والأحكام ، وقد كان المسلمون من أكثر من اعترض على العقائد النصرانية ، وكشف عن مناقضتها للعقل ، وأقاموا الأدلة والبراهين على ذلك ، منذ القرن الثالث لظهور الإسلام ، فلا يقبل أن يساوى بين الدينين إلا بحجة بينة ظاهرة مستقيمة ، وهذا لم يقع بعد ولن يقع .

الغلط الثاني : التوسع الحكمي ، وهذا الوجه خاص بالتيار الإلحادي ، وذلك أن بعض المعترضين على الأديان حين وجدوا العقائد النصرانية الكنسية والأديان الوثنية مناقضة للعقل لم يقتصروا على إنكار الأديان وإبطالها ، وإنما جعلوا ذلك دليلا لهم على إنكار وجود الله تعالى .

وهذا فقز في الحكم وتجاوز لقوانين الاستدلال ؛ فإنه لا تلازم في العقل والمنطق بين بطلان الأديان وإنكار وجود الله ، فمن الممكن أن يكون الإنسان منكرا للأديان ، ويكون في الوقت نفسه مؤمنا بالله تعالى ، فمن جعل بطلان الأديان دليلا له على إنكار وجود الله ؛ فقد تعسف في الحكم وقفز في الاستدلال .

الغلط الثالث : التناقض المنهجي ، وذلك أن كثيرا من المعترضين على الأديان ينكر الضرورة العقلية ، ويؤمن بنسبية الحقيقة ، ويدعو إلى عدم التعويل على المبادئ العقلية ، ويدعي أن العلم التجريبي يشكك فيها ، ويؤكد أنه لا يمكن الجمع بين المبادئ العقلية الضرورية وبين النظريات العلمية الحديثة ، وخاصة بنظريات فيزياء الكم ، ومع ذلك يعترضون على الأديان بأنها مناقضة للعقل !!

كيف يحق لمن ينكر المبادئ العقلية الضرورية ويشكك فيها أن ينكر على غيره بأن اعتقاداته وأقواله مناقضة للعقل؟!!

الغلط الرابع : الخلط بين الاستحالة العقلية والاستبعاد العقلي، والمراد بالاستحالة العقلية : الأمور التي يحكم العقل باستحالة وقوعها وامتناع تحققها في الواقع ، والمراد بالاستبعاد العقلي : الأمور التي يعجز العقل عن البلوغ إليها ، ويصعب عليه تصور وقوعها ، ولكنه لا يصل إلى الحكم عليها بامتناع الوقوع .

والمعترضون على الأديان يخلطون كثيرا بين هذين الحكمين العقليين ، فتراهم يسوقون أدلة كثيرة على أن الأديان مناقضة للعقل ، وحين تنظر فيما جاؤوا به ؛ لا تجد فيه ما يدل العقل على استحالة وقوعه ، وإنما غاية ما يمكن فيها أن يعد من قبيل ما يستبعده العقل ، فجعلوا ما تستبعده عقول البشر مستحيلا عقلا ، وهذا خلل في التصور والفهم .

فنحن لا ننكر أن الدين الإسلامي قد توجد فيه أمور مستبعدة في العقل بمقاييس القدرة الإنسانية ، وقد يوجد فيه ما يجد بعض البشر صعوبة في تصوره ، ولكنه لا يتضمن قط أمورا مستحيلة في العقل ؛ بحيث تتناقض مع مبادئه الضرورية المعروفة ، وهذا الاعتقاد مشهور ومستقر عند كثير من علماء الإسلام ، وفي بيانه يقول ابن تيمية :" والأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم يخبرون بما تعجز عقول الناس عن معرفته ، لا بما يعرف الناس بعقولهم أنه ممتنع ، فيخبرون بمحارات العقول لا بمحالات العقول

، ويمتنع أن يكون في إخبار الرسول ما يناقض صريح العقول"[٣٢٧].

فالاعتماد في دعوى مناقضة الأديان للعقل على الأمور المستبعدة في العقل انحراف في الاستدلال وخلل في التفكير ، وبعد عن المنهج العلمي المستقيم .وكثيرا ما يدعي المعترضون على الأديان بأنهم وجدوا في الإسلام ما يخالف العقل ومبادئه ، ولكننا عند الفحص والتدقيق في دعواهم ؛ نجدهم لا يعتمدون إلا على الظنون الخاطئة التي زعموا أنها عقليات قطعية ، والظنون الوهمية لا تخرج عن دائرة الادعاء والزعم المجرد . وليس مقبولا في المنهج العلمي المستقيم أن يركِّب الإنسان لنفسه معنى يزعم أنه عقلي قطعي ، ثم ينتقد الآخرين بناء عليه ؛ فإن كل أحد يستطيع أن يدعي ذلك .

إن مشكلة كثير من المعترضين على الأديان أنهم يحولون تصوراتهم الخاصة ومشاعرهم الداخلية إلى معانٍ عقلية لا تقبل النقاش ولا الجدل ، ثم يدعون بأن الإسلام مخالف لما هو عقلي! وسيأتي في الجواب التفصيلي بيان شيء من ذلك.

الغلط الخامس : الانحراف في الفهم ، وذلك أن المدعين بأن الإسلام متضمن لما هو مناقض للعقل لم يكن فهمهم للشواهد التي اعتمدوا عليها صحيحا ، وإنما بنوا فهوما خاطئة عنها ونسبوها إلى الإسلام، وادعوا بعد ذلك أنها مناقضة للعقل!

والمنهج العلمي الصحيح يوجب على من يريد إثبات الخلل عند المخالف له أن يفهم موقفه بصورة صحيحة ، وأن يحصل الفهم الدقيق لرأيه، وهذه قاعدة عامة تشمل كل المواقف الفلسفية منها والدينية، وما أجمل ما أوصى يحيى بن خالد ابنه جعفرَ، حيث قال له :"لا ترد على أحد جوابًا حتى تفهم كلامه؛ فإن ذلك يصرفك عن جواب كلامه إلى غيره، ويؤكد الجهل عليك ، ولكن افهم عنه ، فإذا فهمته، فأجبه، ولا تعجل بالجواب قبل الاستفهام، ولا تستحي أن تستفهم إذا لم تفهم، فإن الجواب قبل الفهم حمق، وإذا جهلت، فاسأل ؛ فيبدو لك، واستفهامك أجمل بك وخير من السكوت على العي"[٣٢٨].

فليس صحيحا في قوانين المنهج العلمي أن يتساهل المرء في فهم أقوال الآخرين –مهما كان الخلاف بينه وبينهم عميقا وعنيفا– ثم يدعي عليهم بأن أقوالهم مخالفة للعقل أو لغيره . فأول الخطوات في النقد العلمي الصحيح دقة الفهم للأقوال وضبط التصور الصحيح للمناهج والأفكار ، وحسن إدراكها وعمق معرفتها .

ولكن المعترضين على الأديان/الإسلام لم يتصفوا بهذه الصفة ، كما سيأتي إثباته في الجواب التفصيلي على اعتراضاتهم .

وأما الطريق التفصيلي ، فيبين فيه الخطأ الواقع في الأمثلة التفصيلية التي استدلوا بها على مناقضة الأديان للعقل ، وسيكون الحديث مقتصرا على الأمثلة التفصيلية المتعلقة بالإسلام فقط ؛ لكونه الدين الصحيح الوحيد الموجود في الواقع ، ولكونه ألصق بنا نحن المسلمين ، ولكون البحث لا يمكن أن يستوعب كل الأمثلة المتعلقة بكل الأديان ، ولأن إثبات صحة دين واحد قدر كافٍ في إبطال دعوى المعترضين على جملة الأديان .

والأمثلة الإسلامية التي يدعي المعترضون على الأديان أنها مناقضة للعقل متعددة ومتنوعة ، ومنها :

المثال الأول : حادثة الطوفان ، فقد ادعى بعض المعترضين أن حادثة الطوفان الواردة في القرآن الكريم وغيره من الكتب المقدسة مناقضة للعقل ، وأخذ منها دليلا على أن الإسلام وغيره من الأديان دين مخترع من وضع البشر ، واستند في ذلك على أن الطوفان كان عاما لكل الأرض ، وهذا العموم يستلزم أمورا كثيرا محالة في العقل ، وقد صيغت هذه الأمور في أسئلة شكية من قبيل : كيف اتسعت السفينة لحمل كل الأنواع الحيوانية في الأرض مع كثرتها وتنوعها؟! وكيف استطاع شخص واحد جمع

---

(٣٢٧) مجموع الفتاوى ، ابن تيمية (٢٤٣/١١) .

(٣٢٨) جامع بيان العلم وفضله ، ابن عبدالر (١٤٨/١) .

كل تلك الأنواع من نواحي الأرض؟! وكيف استطاع توفير الغذاء والماء لها ؟! وكيف أمكن أن تجمع كل تلك الأنواع الحيوانية في السفينة وبعضها يفترس بعضا؟! وكيف استطاع أن يوفر لكل الأنواع الحيوانية بيئة مناسبة للعيش بعد النزول من السفينة وهي مختلفة في طبائعها ونمط عيشها؟!"[٣٢٩].

ولكن الاستدلال بهذه الحادثة على دعوى مناقضة الإسلام للعقل غير صحيح ؛ لكونه قائما على عدد من الأغلاط المنهجية والمعرفية ، والكشف عما فيه من غلط يتبين بمسلكين :

المسلك الأول : أننا لا نسلم بأن الطوفان كان عاما لكل الأرض ، فليس في القرآن ما يدل على عمومه ، بل إن القرآن ليس كغيره من الكتب المقدسة فقد أعرض عن هذه القضية ولم يفصل فيها بشيء ظاهر مباشر ، وتحديد موقف القرآن من عموم الطوفان مبني على الاجتهاد والظن ، فإن بعض الآيات قد يؤخذ منها الدلالة على عموم الطوفان لكل الأرض ، كما في قوله تعالى : {وَقَالَ نُوحٌ رَّبِّ لاَ تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا}[نوح:٢٦] ، وكما في قوله تعالى : {حَتَّى إِذَا جَاء أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِن كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلاَّ مَن سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ آمَنَ وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلاَّ قَلِيل}[هود:٤٠] ، وفي بعضها ما يدل على خصوصية الطوفان بقوم نوح ، كما في قوله تعالى : {وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلاَّ خَمْسِينَ عَامًا فَأَخَذَهُمُ الطُّوفَانُ وَهُمْ ظَالِمُون}[العنكبوت:١٤] ، ولم يذكر القرآن نوحا عليه السلام إلا مرسلا إلى قومه فقط .

وقد نص عدد من المفسرين على تلك الاحتمالية ، وبعضهم كان قبل العصر الحديث ، يقول ابن عطية معلقا على قوله تعالى : {ثُمَّ أَغْرَقْنَا الآخَرِين}[الشعراء:٦٦] :" وليس في ذلك نص على أن الغرق عم جميع أهل الأرض"[٣٣٠].

وأما الطاهر ابن عاشور فإنه قال :" وعموم الطوفان هو مقتضى ظواهر الكتاب والسنة... ولئن كانت أدلة عموم الطوفان غير قطعية فإن مستندات الذين أنكروه غير ناهضة فلا تُترك ظواهر الأخبار لأجلها"[٣٣١]، ولكنه عاد إلى القضية في موضع آخر متأخر عن السابق فقال :" والأرض يجوز أن يراد بها جميع الكرة الدنيوية، وأن يراد أرض معهودة للمتكلم والمخاطب كما في قوله تعالى: {قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ} يعني أرض مصر في سورة يوسف.

ويحتمل أن يكون البشر يومئذ منحصرين في قوم نوح، ويجوز خلافه، وعلى هذه الاحتمالات ينشأ احتمال أن يكون الطوفان قد غمر جميع الكرة الأرضية، واحتمال أن يكون طوفانا قاصرا على ناحية كبيرة من عموم الأرض"[٣٣٢]، فقرر الاحتمالية . وكذلك اختار ذلك بعض الدارسين من العالم الغربي ، ومن هؤلاء : موريس بوكاي ، حيث يقول :"القرآن يقدم كارثة الطوفان باعتبارها عقابا نزل بشكل خاص على شعب نوح ، وهذا يشكل الفرق الأساسي الأول بين الروايتين القرآنية والتوراتية"[٣٣٣].

وفي هذا السياق لا بد من التأكيد على أن القرآن أعرض أيضا عن ذكر التفاصيل الكثيرة التي تعرضت لها الكتب المقدسة وغيرها ، وقد ذكر عدد من المفسرين جملة من تلك التفاصيل التي أعرض عنها القرآن : كوصف طول السفينة وعرضها ، ونوع

---

(٣٢٩) انظر في الإشارة إلى بعض تلك الأسئلة : منابع الحياة ، إسحاق ، ازيموف (٢٤-٢٦) .

(٣٣٠) المحرر الوجيز (٥٤٧/٤) .

(٣٣١) التحرير والتنوير (١٣١/٢٣) .

(٣٣٢) المرجع السابق (٢١٤/٢٩) .

(٣٣٣) دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة (٢٤٦) .

الخشب التي صنعت منه ، ومكان الباب فيها ، وعدد طوابقها ، وعدد الأنواع الحيوانية التي حملت فيها ، وكيفية دخول الحيوانات فيها ، والمدة الزمنية التي مكثت فيها السفينة عائمة على الماء ، ومكان رسوّها ، وذكروا أن هذه الأخبار لا دليل عليها ، ولا يصح ربطها بالقرآن[٣٣٤] .

وبناء على هذا المسلك ؛ فإنه لا يصح الاعتراض على الإسلام بحجة كونه مناقضا للعقل في قصة الطوفان ؛ لكونه ليس عاما لكل الأرض ؛ فلا ترد عليه تلك الأسئلة .

المسلك الثاني : أنه على التسليم بأن الطوفان كان عاما لكل الأرض ، وهذا قول قال به عدد كبير من علماء الإسلام ، وقد ذكر بعض الدارسين أن ابن كثير ينقل الإجماع عليه حيث يقول :"وقد أجمع أهل الأديان الناقلون عن رسل الرحمن ، مع ما تواتر عند الناس في سائر الأزمان ، على وقوع الطوفان ، وأنه عمّ جميع البلاد ، ولم يبق الله أحدًا من كفرة العباد ؛ استجابة لدعوة نبيه المؤيد المعصوم ، وتنفيذا لما سبق في القدر المحتوم"[٣٣٥]، ولكن هذا القول لا يدل على أنه يقصد عموم الأرض ، وإنما ظاهره يدل على أنه يقصد عموم البلاد التي كان فيها نوح ، أو بلغتها دعوة نوح .

ومع الأخذ بهذا بالمسلك فإن الإيمان بأن عموم الطوفان وما جرى فيه لا يتعارض مع العقل ، ولا يتضمن أمورا مناقضة لقوانينه ؛ لأن الطوفان معجزة من المعجزات الإلهية ، وهي ليست خارجة عن قدرته وقوته ، وغاية ما فيه أمور مستبعدة في العقول ؛ فإن الطوفان وما يقتضيه ليس أعظم من خلق الكون بمجراته الواسعة وكواكبه الكبيرة ، فالذي خلق ذلك الكون الفسيح لا تعجز قدرته عن جمع كل الحيوانات في مكان واحد ، ولا تعجز قدرته عن توفير الطعام والماء لها ، بل لا يعجز الله أن يبقيها بلا ماء لعدة أيام ، ولا يعجز عن التأليف بينها ، والحالة التي وقع فيها الطوفان حالة إعجازية خارجة عن القوانين الكونية ، وليست حالة طبيعية .

فالمؤمن حين يؤمن بالطوفان يعد متناسقا مع أصوله ومبادئه ؛ لكونه يؤمن بأن الله تعالى هو الخالق للكون ، فلا يعجزه سبحانه أن يفعل ما هو أقل شأنا منه وأضيق حجما .

والمؤمن لا ينظر إلى حادثة الطوفان من نافذة القدرة الإنسانية الضعيفة ، وإنما ينظر إليها من نافذة القدرة الإلهية الواسعة التي خلق الله بها الكون العظيم الجليل ، فالإيمان بخلق الكون هو القاعدة الأساسية التي ينطلق منها المؤمن في إيمانه بالمعجزات والخوارق ، وهي الأساس الذي يرتكز عليه في التسليم بها ، فلما كان ذلك الأصل مستقرا عنده ؛ آمن بإمكان وقوع مثل الطوفان ، ولو لم يؤمن ؛ لوقع في التناقض ومنافرة العقول .

وأما المعترض على الطوفان فإنه إن كان من أتباع الدين الربوبي ؛ فإنه يلزمه عقلا الإيمان بإمكان حدوث الطوفان في القدرة الإلهية ؛ لكون الإيمان بحدوث الأعظم والأضخم ، يستوجب الإيمان بإمكان حدوث ما هو أقل منه .

وإن كان من المنكرين لوجود الله ؛ فإن النقاش معه لا يصح أن يتوجه إلى الطوفان مباشرة ؛ لأنه أنكر الأصل الذي يقوم عليه التسليم بحدوث الطوفان ، وهو خلق الكون ، وإنما يتوجب أن يكون النقاش معه في إثبات خلق الله للكون وامتناع حدوثه من غير خالق ، فإن أقر بذلك ؛ أمكن الحديث معه في تفاصيل الكون ، ومنها الطوفان ، وإن لم يقر ؛ فلا فائدة ذات بالٍ من الحوار معه إلا في إثبات إمكانه العقلي .

---

(٣٣٤) انظر : المحرر الوجيز ، ابن عطية (٧/٢٩٥) وتفسير المنار ، محمد رشيد رضا (١٢/٦٠) .

(٣٣٥) البداية والنهاية (١/٢٧٥) .

المثال الثاني : حادثة الإسراء والمعراج ، فقد ادعى بعض المعترضين على الإسلام بأن ما وقع للنبي صلى الله عليه وسلم من الإسراء إلى بيت المقدس ، ثم العروج به إلى السماء مخالف للعقل والواقع ؛ لكونه يستلزم المناقضة لطبيعة السير الزمني ، فكيف يمكن في العقل أن ينتقل الشخص من مكة إلى بيت المقدس ثم يعرج إلى السماء العليا في جزء يسير من الليل؟! ، وهذا الاعتراض يشترك في إثارته ضد الإسلام المسيحيون والمعارضون للأديان[٣٣٦] .

ولكن هذا الاعتراض غير صحيح ، وهو لا يختلف في حقيقته عن المثال السابق في تلسبه بالأغلاط المعرفية ، وبيان ما فيه من خلل واضطراب يتحقق بالأمور التالية :

الأمر الأول : أن هذا الاعتراض قائم على الخلط بين طبيعة القدرة الإلهية والقدرة الإنسانية ، فإن المعترض به نظر إلى حادثة الإسراء والمعراج من نافذة قدرة البشر فوجد أن تلك الحادثة لا يمكن أن يتحقق بها ، فبادر إلى الحكم عليها بمناقضة العقل .

ولكن الحقيقة أن النظر إلى الإسراء والمعراج يجب أن يكون من نافذة قدرة الله تعالى ، فإذا فعلنا ذلك فلن يكون في تلك الحادثة أي مشكل عقلي ، بل إن المشكل سيكون في إنكارها ؛ وذلك لكون الإيمان بحدوث الأعظم والأضخم يستوجب الإيمان بإمكان حدوث ما هو أقل منه ، والمؤمن يعتقد أن الله خلق الكون بقدرته ، فيلزمه بضرورة العقل الإيمان بإمكان الإسراء والمعراج وعدم استحالته على القدرة الإلهية ، ولو لم يفعل ؛ لوقع في التناقض.

الأمر الثاني : أن ذلك الاعتراض قائم على الخلط بين الأمر المستحيل عقلا وبين الأمر المستبعد في العقل ، فإن المعترض لم يقدم أي دليل يدل على أن حدوث الإسراء متضمن لما هو مناقض للعقل ، كأن يكون فيه جمع بين النقيضين ، أو وجود الشيء في مكانين في آن واحد ، أو نحو ذلك .

ونحن لا ننكر أن حدوث الإسراء والمعراج معا أمران خارجان عن طبيعة القوانين الكونية ، وحدوث المعراج أمر مستغرب من جهة القدرات العقلية الإنسانية ، ولكن ذلك لا يخرجه عن دائرة الإمكان العقلي ، ومع كل ما فيه من غرابة ؛ فهو لا يتضمن أي مناقضة لقوانين العقل الضرورية[٣٣٧] .

وبناءً على ما سبق ، فإنه إن كان المعترض على الإسراء والمعراج من أتباع الدين الربوبي ، فإنه يلزمه التسليم بإمكان حدوثه ؛ لكون الإيمان بحدوث الأعظم والأضخم يستوجب الإيمان بإمكان حدوث ما هو أقل منه ، وحدوث الإسراء والمعراج أقل من حدوث الكون .

وإن كان من المنكرين لوجود الله فإن النقاش معه لا يصح أن يتوجه إلى حادثة الإسراء والمعراج مباشرة ؛ لأنه أنكر الأصل الذي يقوم عليه التسليم بحدوثها ، وهو خلق الكون ، وإنما يتوجب أن يكون النقاش معه في إثبات خلق الله للكون وامتناع حدوثه من غير خالق ، فإن أقر بذلك ؛ أمكن الحديث معه في تفاصيل الكون ، ومنها حادثة الإسراء والمعراج ، وإن لم يقر ؛ فلا فائدة ذات بالٍ من الحوار معه إلا في إثبات إمكانه العقلي .

المثال الثالث : حادثة انشقاق القمر ، ادعى بعض المعترضين على الإسلام بأن من الأمور المناقضة للعقل فيه حادثة انشقاق القمر للنبي صلى الله عليه وسلم إلي نصفين منفصلين ، بحجة أن حدوث مثل ذلك يؤدي إلى فساد نظام الكون

---

(٣٣٦) السيرة النبوية ، محمد أبو شهبة (٤١٩/١) ، وموسوعة بيان الإسلام ، مجموعة من الباحثين (ق٢ ،مج٢، ص١٩٥) .

(٣٣٧) انظر : السيرة النبوية في ضوء القرآن والسنة ، محمد أبو شهبة (٤١٩/١) .

والبحار والمحيطات ، وأن انشقاق القمر حدث كوني عام ، فلو حدث لتناقله الناس وسطروه في كتبهم وأخبارهم ، وتناقلته الأجيال فيما بينها ، ولكن ذلك لم يكن .

وهذا الادعاء ليس خاصا بالمعترضين على الأديان ، بل إن بعض المنحرفين من المنتسبين إلى الدين الإسلامي قد ادعاه منذ زمن ، فقد نقل ابن قتيبة عن النظّام أنه أنكر حادثة انشقاق القمر وشنع فيها على ابن مسعود بحجة أن العامة لم تعرف ذلك ولم يتناقله الناس فيما بينهم[٣٣٨]

وهذا الاعتراض ليس جديدا على الفكر الإسلامي ، فقد ناقشه عدد من العلماء المسلمين وبينوا ما فيه من خلل واضطراب منذ قرون طويلة ، وهو لا يختلف عن الأمثلة السابقة في تلبسه بالأغلاط العلمية .

فإن انشقاق القمر إلى نصفين ليس أعظم من خلق الكون وإحداثه من العدم ، والقدرة التي خلق الله بها الكون لا تعجز عن إحداث الانشقاق في القمر ، مع ضبط نظام الكون ومنعه من الاضطراب .

وهذا الاعتراض قائم في الحقيقة على الخلط بين مقاييس القدرة الإلهية وبين مقاييس القدرة الإنسانية ، فلما كان ذلك مستبعدا في القدرة الإنسانية ؛ حكم المعترضون باستحالته وامتناعه .

وأما الاعتراض على حادثة انشقاق القمر بكونه لم ينقل بين الأمم ، ولم يشتهر فيهم ، فهو غير مسلم ، فقد وثق الحادثة عدد من العلماء في الأمصار المختلفة ، كالهند وغيرها ، وذلك مزبور في مخطوطاتهم المحفوطة[٣٣٩]. ثم على التسليم بأن تيك الحادثة لم توثق ولم تنقل فإنه ذلك لا يقدح فيها ولا يحكم باستحالتها وبُعْدها عن العقل ، وذلك لأمور مجتمعة ، هي :

١-أن الدنيا ليست كلها ليل ، ولذلك فإن شطر أهل الأرض لا يدخلون في الحساب والعد .

٢-أن مطالع القمر تختلف من بقعة إلى بقعة ، فقد يظهر في بعضها في ساعة مختلفة عن البقعة الأخرى .

٣- أن هناك موانع كثيرة تمنع من رؤية القمر ، كالسحاب والضباب والغبار والأتربة ، فما الذي يمنع أن تكون أكثر بلاد الشرق كانت ملبدة بشيء من تلك الموانع؟!

٤-أن انشقاق القمر كان في مدة قصيرة ، ربما لا يلتفت فيها كثير من الناس إلى السماء.

٥-ثم إن الأصل في الناس أن يكونوا في بيوتهم في الليل ، وخاصة في الزمن المتقدم الذي كان أكثر اشتغال الناس في النهار دون الليل .

٦- ثم هناك احتمال أن يكون بعض الناس رآه، ولكن لم يستوقفهم ذلك الحدث ؛ لظنهم أنه نوع من الخسوف أو نحوه.

٧- أنه على فرض انعدام كل الأمور السابقة ، فإنه لا يمتنع على قدر الله أن ينشق القمر ولا يراه الناس في البلدان الأخرى ، بحيث يصرف الله أنظارهم عنه ، فإن حصول ذلك ليس أعظم من إحداث الكون من العدم ، والاقتدار على الأعظم يستوجب في ضرورة العقل إمكان الاقتدار على الأقل[٣٤٠] .

---

(٣٣٨) انظر : تأويل مختلف الحديث ، ابن قتيبة (٧٠) .

(٣٣٩) انظر : بحث : دول أخرى ترى انشقاق القمر غير الهند وتسجله في مخطوطات قديمة ، في منتدى حراس العقيدة ، رابط : http://www.eltwhed.com/vb/showthread.php?t=15068

(٣٤٠) انظر في هذه الاحتمالات : تثبيت دلائل النبوة ، القاضي عبدالجبار (٥٧) وإثبات نبوة النبي صلى الله عليه وسلم ، أبو الحسن اليزيدي (١٩١) وإثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، القرطبي –وهو جزء من كتابه الإعلام في الرد على النصارى طبع محققا – (١٣٦-١٣٧) وإظهار الحق ، رحمة الله الهندي (١٠٣٨) .

وبناء على الكلام السابق ، فإنه يقال للمعترض إن كان من أتباع الدين الربوبي : يلزمك التسليم بإمكان حدوث الانشقاق في القمر ؛ لكون الإيمان بحدوث الأعظم والأضخم يستوجب الإيمان بإمكان حدوث ما هو أقل منه ، وحدوث الانشقاق في القمر أقل من حدوث الكون .

وإن كان المعترض من المنكرين لوجود الله ، فإن النقاش معه لا يصح أن يتوجه إلى حادثة انشقاق القمر مباشرة ؛ لأنه أنكر الأصل الذي يقوم عليه التسليم بحدوثها ، وهو خلق الكون ، وإنما يتوجب أن يكون النقاش معه في إثبات خلق الله للكون وامتناع حدوثه من غير خالق ، فإن أقر بذلك أمكن الحديث معه في تفاصيل الكون ، ومنها حادثة الانشقاق في القمر ، وإن لم يقر ؛ فلا فائدة ذات بالٍ من الحوار معه إلا في إثبات إمكانه العقلي .

المثال الرابع : قضية النزول الإلهي ، ادعى بعض المعترضين على الإسلام بأن النصوص التي جاءت في صفة النزول الإلهي مناقضة للعقل ، فالإيمان بأن الله ينزل إلى السماء الدنيا كل ليلة في الثلث الأخير من الليل ، مع إثبات استوائه على العرش ، لا يمكن تصوره عقلا ؛ لكون ذلك يستلزم وجود الذات الإلهية في مكانين ، فمن المعلوم أن الأرض لا تخلو من ثلث الليل ، فهذا يقتضي أن يكون الله نازلا صاعدا في آن واحد ، ويقتضي من جهة أخرى أن يكون الله نازلا أبدا ، فكيف يكون مع ذلك مستويا على العرش؟! فمقتضى ذلك أن يكون الله في مكانين في آن واحد ؛ لكون العرش غير السماء الدنيا ، وكفى في ذلك مناقضة للعقل.

والاعتراض على صفة النزول الإلهي بهذا المعنى ليس خاصا بالناقدين للأديان والمعارضين للإسلام ، وإنما سبقهم إليه ابن حزم وأبو عبدالله الرازي وغيرهما معترِضين على مذهب أهل السنة الذين أثبتوا أن النزول ثابت لله نزولا حقيقيا ، وليس مجازيا[٣٤١] ، وناقشهم عدد من علماء السنة وبينوا خطأ فهمهم[٣٤٢] .

وهذا يدل على أن البحث في هذه القضية وتحديد موقف الشريعة منها ليس جديدا على الفكر الإسلامي ، ولم يكن علماء الإسلام في غفلة عنه ، وإنما طرحوا هذه القضية وناقشوا فيها كل الاحتمالات المتعلقة بها ، ومع ذلك فالموقف الذي انتهى إليه كل من ابن حزم والرازي غير صحيح ، والصحيح هو مذهب أهل السنة من أن النزول ثابت لله نزولا حقيقيا ، وليس مجازيا .

والخطأ المنهجي عند كل هؤلاء يتبين بالأمور التالية :

الأمر الأول : أن ذلك الاعتراض مبني على الغفلة عن العظمة الإلهية ، فالله سبحانه وتعالى لا حدود لعظمته وجلاله ، وَوَسِع كرسيه – وهو أصغر من العرش– السموات والأرض ، فكيف بالعرش ذاته؟ ، يقول النبي صلى الله عليه وسلم :" ما السماوات السبع مع الكرسي إلا كحلقة ملقاة بأرض فلاة وفضل العرش على الكرسي كفضل الفلاة على الحلقة"[٣٤٣] .

وهو سبحانه الأول فليس قبله شيء ، وهو الآخر ليس بعده شيء ، وهو الظاهر فليس فوقه شيء، وهو الباطن فليس دونه شيء ، وهو سبحانه محيط بكل شيء ، والمخلوقات كلها لا تساوي مع عظمته وجلاله شيئا .

---

(٣٤١) انظر : الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ابن حزم (٣٥٧/٢) ، وأساس التقديس ، الرازي (١٤٤) .

(٣٤٢) انظر : شرح حديث النزول ، ابن تيمية (٦٨، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٥) ، وبيان تلبيس الجهمية ، ابن تيمية (٥٧/٤) .

(٣٤٣) أخرجه ابن حبان في صحيحه ، رقم (٣٦١) ، وابن أبي شيبة في كتاب العرش ، رقم (٥٨) ، والبيهقي في الأسماء والصفات ، رقم (٨٦٢) ، وانظر : السلسلة الصحيحة ، الألباني ، رقم (١٠٩) .

وهذا يدل على أن كل الأماكن المخلوقة لا تساوي مع عظمة الله شيئا ، ولا يمكن أن يوجد مكان مخلوق يمكن أن يحوي ذات الله تعالى ، فتعدد الأماكن المخلوقة واتحادها سواء بالنسبة للعظمة الإلهية .

ونتيجة ذلك : أن وجود الله بذاته في مكانين مخلوقين لا يلزم منه الجمع بين النقضين ؛ لأن ذينك المكانين ليسا متناقضين في حق الله تعالى ، ولا يلزم منه أن يكون بعض المخلوقات أعلى منه ، لكون كل المخلوقات لا تساوي مع عظمته شيئا .

والله سبحانه متصف بالعلو المطلق على الكون ، وأخبرنا سبحانه بأنه استوى على العرش بعد أن خلق السموات والأرض ، وأخبرنا في الوقت نفسه أنه ينزل إلى السماء الدنيا كل ليلة رحمة بعباده المؤمنين وإكراما لعباده الصالحين ، والسماء الدنيا لا تساوي مع العرش شيئا ، والعرش لا يساوي مع عظمة الله شيئا ، فتلك المخلوقات مجمعة ضئيلة جدا مع العظمة الإلهية ، فلا يتصور أن يكون تعددها من التناقضات في حقه ، بحيث يكون وجوده في أحدها يلزم منه عدم وجوده في الآخر .

وإذا كانت الأماكن المخلوقة كلها متساوية في الضآلة بالنسبة للعظمة الإلهية ؛ فإن الله تعالى يمكن أن ينزل إلى مكان آخر غير السماء الدنيا لو أراد ، ولكنه اختار سبحانه لحكمته وإرادته السماء الدنيا ليكون قريبا من عباده يناجيهم ويستجيب دعاءهم .

ويمكن توضيح المعاني السابقة بصورة مقابلة من حال المخلوقات ، فإنه يمكن أن يوجد جبل عظيم كبير يمتد من مدينة مكة إلى مدينة الطائف ، فهذا الجبل يصح لنا أن نصفه بأنه في مكانين مكة والطائف ، بحيث يكون ذانك المكانان في حقه ليسا متناقضين نتيجة لضخامته .

فإذا كان يمكن أن يقع مثل ذلك في جنس المخلوقات ، فكيف بالعظمة الإلهية التي لا يمكن مقارنتها بأي مخلوق آخر؟!

وهذا الأمر ليس خاصا بقضية النزول ، وإنما هو عام في كل شؤون التدبير للكون ، فإن الله قائم على كل الكون ، كما قال تعالى : {إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَن تَزُولاَ وَلَئِن زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّن بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا} [فاطر:٤١] ، وقال : {أَفَمَنْ هُوَ قَآئِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ} [الرعد:٣٣] ، وقال : {يَسْأَلُهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ} [الرحمن:٢٩] ، فهو سبحانه يقوم على كل المخلوقات ويدبر شؤونها ، يعطي هذا ويمنع هذا ، ويحيي هذا ويميت هذا ، ويمرض هذا ويعافي هذا ، ويوجد هذا ويعدم ذاك ، ويرزق هذا مالا ، وذاك ولدا ، ولا يشغله شأن عن شأن ولا أمر عن أمر ، ولا تأخذه سنة ولا نوم ، ولا يمكن للعقل الإنسان تصور اجتماع كل هذه الأمور إلا مع استحضار العظمة الإلهية التي تليق بخالق الكون وربوبيته وملكه وقهره وجلاله .

الأمر الثاني : أن المعترضين بذلك الاعتراض خلطوا بين طبيعة النزول الإلهي وطبيعة نزول المخلوقات ، فجعلوا اللوازم المترتبة على نزول المخلوقات ملازمة للنزول الإلهي ، فحين كان نزول المخلوقات يلزم منه خلو المكان العالي والكينونة في المكان السفلي ، ويلزم منه استغراق وقت محدد للنزول والصعود ، اعتقدوا أن هذه اللوازم لا بد أن تكون مترتبة على النزول الإلهي ، فوقع ذلك الاستشكال .

والحقيقة أن ذلك غير صحيح ؛ لأن تحديد لوازم أي شيء تابع لحقيقته ، فاللوازم المتعلقة بصفات المخلوقات لا يمكن أن تكون هي اللوازم نفسها المتعلقة بصفات الخالق ؛ لكون حقيقة الخالق تختلف عن حقيقة المخلوقين ، فمن الخطأ المنهجي أن تحاكم صفات الله إلى صفات المخلوقات ، فإذا أراد المخلوق أن ينظر في صفات الله فإنه يجب عليه أن يتخلص من اللوازم التي عهدها في صفات المخلوقات ، ويوقن بأنه ينظر في صفات حقيقة مختلفة عنها ، لها لوازمها المختصة بها .

وفي بيان موطن الإشكال عند أولئك وتوضيح المنهج العلمي في التعامل مع الصفات الإلهية يقول ابن تيمية :" والذي يجب القطع به أن الله ليس كمثله شيء في جميع ما يصف به نفسه ؛ فمن وصفه بمثل صفات المخلوقين في شيء من الأشياء ؛ فهو مخطئ قطعا كمن قال : إنه ينزل ، فيتحرك وينتقل ، كما ينزل الإنسان من السطح إلى أسفل الدار ، كقول من يقول: إنه يخلو منه العرش ؛ فيكون نزوله تفريغا لمكان وشغلا لآخر؛ فهذا باطل يجب تنزيه الرب عنه"[٣٤٤].

وإذا ثبت أن ذات الله وصفاته لها لوازم مختصة بها ليست كاللوازم المترتبة على صفات المخلوقين ، فإن تحديد تلك اللوازم وإدراك كل تفاصيلها لا يمكن للبشر الوصول إليه بعقولهم ؛ لأن العلم باللوازم تابع للعلم بالحقيقة ، فمن جهل حقيقةً ما جهلا كليا ؛ فإنه يستحيل عليه أن يحدد شيئا من لوازمها ، ومن علم بعض العلم بحقيقة ما ؛ فإنه يمكنه أن يحدد بعض لوزاها ، وكلما ازداد العلم بالحقيقة ازداد العلم باللوازم المترتبة عليها .

ونحن لا نعلم حقيقة ذات الله تعالى ، ولا نعلم كيفية صفاته ، ولا يمكن أن نحيط علما بكماله وجلاله ، وإنما غاية ما نعلم معاني الصفات التي خاطبنا بها ، فمعرفتنا باللوازم المترتبة على صفاته -لا محالة- ستكون قاصرة .

وثبوت قصور البشر عن إدراك لوازم الصفات الإلهية يوجب عليهم التوقف عن الخوض والتوسع في مجال الصفات الإلهية ، والاقتصار فيها على ما أخبرنا الله به عن طريق الوحي فقط .

وإذا كان نزول المخلوقات يلزم منه علو المكان العالي وإشغال المكان السفلي ، فإن ذلك ليس لازما في النزول الإلهي ؛ لكونه تعالى أعظم من كل شيء ، ولا يمكن أن يشغله شيء عن شيء ، فتصور أن يخلو منه مكان لكونه نزل منه إلى مكان آخر غير صحيح ، ولا يستقيم في العقل ، وقد ذهب كبار أئمة السلف إلى أن الله تعالى ينزل إلى السماء الدنيا ولا يخلو منه العرش[٣٤٥]، لكون كل تلك الأماكن لا تساوي مع عظمته شيئا .

ويمكن تقريب الصورة في المعاني بمثال مقارب في المخلوقات ، وهو حال الشمس مع الأرض ، فالشمس "جسم واحد وهي متحركة حركة واحدة متناسبة لا تختلف ، ثم إنها بهذه الحركة الواحدة تكون طالعة على قوم وغاربة عن آخرين ، وقريبة من قوم وبعيدة عن آخرين ، فيكون عند قوم ليل وعند قوم نهار ، وعند قوم شتاء ، وعند قوم صيف ، وعند قوم حر وعمد قوم برد ؛ فإذا كانت حركة واحدة يكون عنها ليل ونهار في وقت واحد لطائفتين ، وشتاء وصيف في وقت واحد لطائفتين ، فكيف يمتنع على خالق كل شيء الواحد القهار أن يكون نزوله إلى عباده ونداؤه إياهم في ثلث ليلهم وإن كان مختلفاً بالنسبة إليهم ، وهو سبحانه لا يشغله شأن عن شأن ، ولا يحتاج أن ينزل على هؤلاء ، ثم ينزل على هؤلاء ، بل في الوقت الواحد الذي يكون ثلثاً عند هؤلاء وفجراً عند هؤلاء يكون نزوله إلى سماء هؤلاء الدنيا ، وصعوده عن سماء هؤلاء الدنيا، فسبحان الله الواحد القهار"[٣٤٦].

---

(٣٤٤) مجموع الفتاوى (٥/٥٨٧) .

(٣٤٥) انظر : شرح حديث النزول ، ابن تيمية (١٤٩ ، ٢٣١) .

(٣٤٦) بيان تلبيس الجهمية ، ابن تيمية (٤/٥٧) .

الاعتراض الثالث

الادعاء بأن الدين معارض للعلم التجريبي

يعد الادعاء بأن العلم التجريبي معارض للدين القاعدة الصلبة التي ينطلق منها الناقدون للأديان في هذا العصر ، ويمثل المرتكز الأساس الذي تتأسس عليه ظاهرة النقد المعاصرة للدين في الفكر الغربي والعربي ، فلا يكاد يتحدث أولئك القوم عن مواقفهم المعادية للدين إلا ويصرخون بأن العلم التجريبي أثبت خطأ الدين وانحرافه عن الحقيقة الوجودية والمعرفية .

ويستندون في تأييد موقفهم إلى مشاهد الصراع المرير التي وقعت بين العلماء التجريبيين ورجال الكنيسة منذ القرن السابع عشر الميلادي ، فمن ذلك الزمن أثبتت التطورات العلمية أن كثيرا من العقائد الكنسية وتصوراتها عن الكون والفلك والتاريخ وغيرها خاطئة ، فقد أثبت كوبونيكوس أن الأرض تدور على خلاف ما كانت الكنيسة تعتقده من ثبات الأرض ، وأثبت جاليليو أن الشمس أكبر من الأرض وأن الأرض ليست مركز الكون ، وهذه النتائج مخالفة للعقائد الكنسية ، وكانت الكنيسة تعتقد أن عمر الأرض أربعة الآف سنة ، ولكن العلماء أثبتوا خطأ هذا الاعتقاد .

ومع تطور العلم التجريبي وطغيان التفسير المادي للكون والوجود والحياة طفق المعارضون للأديان يدعون بأن العلم أضحى يقدم لنا تفسيرا للحقائق الكونية يتعارض مع ما كانت الأديان تقول به .

فالدين في نظرهم يقول : إن السبب في الكوارث الطبيعية والمصائب الكونية هو الابتلاء الإلهي ، والعقوبة على ذنوب بني آدم ، ولكن العلم الحديث أثبت لنا بأن لها أسبابا طبيعية مادية معلومة .

والدين يقول : إن الشهب التي نراها في الليل رجوم إلهية للشياطين ، ولكن العلم الحديث أثبت لنا أنها نتيجة أسباب طبيعية مادية معلومة .

والدين يقول : إن الرعد والبرق أصوات وأضواء من الملائكة الموكلة بالمطر ، ولكن العلم الحديث أثبت لنا أنها نتيجة أسباب طبيعية مادية معلومة .

والدين يقول : إن الأمراض النفسية والعقلية تحدث بسبب السحر ، وتلبس الجن بالإنسان ، ولكن العلم الحديث يثبت بأنها تحدث بسبب عوامل عضوية في الجسد .

والدين يقول : إن القلب محل العقل والتفكر ، وأما العلم الحديث فإنه يثبت لنا أن القلب مجرد مضخة لدفع الدم في الجسد .

وغيرها من الاعتقادات والتصورات التي يناقض فيها العلم الحديث الأديان ويثبت بها خطأ ما كانت الأديان تقوله للناس .

وخلص المعترضون من هذه الأمثلة وغيرها إلى أن الأديان مجرد خرافات وضعها الإنسان من تلقاء نفسه ، وأنها في حقيقة أمرها وضع أرضي لا علاقة لها بخالق الكون .

وبعد أن انتشرت هذه الحجة في الفكر الغربي تلقفها كثير من أتباعهم المعترضين على الأديان في الفكر العربي المعاصر ، وطفقوا يدعون بأن الإسلام لا يختلف عن المسيحية في مناقضة العلم ، وسعوا إلى رصد عدد من الشواهد التي يرون فيها ما يدل على قولهم .

وتعميم هذا الاعتراض على كل الأديان فكرة باطلة ، وهو في الحقيقة لا يعدو أن يكون تمحلا وتكلفا لا دليل يسنده ، ولا حجة تعضده ، وبيان ما في هذا الاعتراض من فساد سيكون بطريقين : طريق إجمالي ، وطريق تفصيلي .

أما الطريق الإجمالي : فيبين فيه أهم أوجه القصور المنهجي التي تضمنها ذلك الاعتراض ، وأبرز الأغلاط المعرفية التي وقع المعتمدون عليه فيها ، وتتحصل فيما يلي :

الغلط الأول : الخلط بين النماذج المختلفة ، وذلك أن المعترضين على الأديان حين وجدوا العقائد الكنسية وغيرها من العقائد الوثنية مناقضة للحقائق العلمية ، طفقوا يحكمون على كل الأديان بالمناقضة للعلم ، وقضوا بالمساواة بين كل نماذجها المختلفة وأشكالها المتنوعة ، فتراهم في كثير من حواراتهم يؤكدون على أن الأديان جملة مناقضة للعلم ، ثم يستدلون ببعض العقائد النصرانية على ذلك ، وهذا تعسف حكمي ظاهر وخلط فظيع بين أشكال مختلفة جدا .

وأما محاولة أتباعهم من المعترضين على الإسلام في العالم العربي ، فلم يأتوا بشيء ، فقد ادعوا بأن الإسلام هو أيضا معارض للعلم ، ولكنهم لم يستطيعوا إثبات دعواهم ولا بمثال واحد ، كما سيأتي بيانه.

الغلط الثاني : التوسع الحكمي ، وهذا الوجه خاص بالتيار الإلحادي ، وذلك أن بعض المعترضين على الأديان حين وجدوا العقائد النصرانية الكنسية والأديان الوثنية مناقضة للحقائق العلمية لم يقتصروا على إنكار الأديان وإبطالها ، وإنما جعلوا ذلك دليلا لهم على إنكار وجود الله تعالى .

وهذا قفز في الحكم ، وتجاوز لقوانين الاستدلال ، فإنه لا تلازم في العقل والمنطق بين بطلان الأديان وإنكار وجود الله ، فمن الممكن عقلا أن يكون الإنسان منكرا للأديان ، ويكون في الوقت نفسه مؤمنا بوجود الله تعالى ، فمن جعل بطلان الأديان دليلا له على إنكار وجود الله ؛ فقد تعسف في الحكم وقفز في الاستدلال .

الغلط الثالث : **سوء الفهم** ، وذلك أن المدعين بأن الإسلام متضمن لما هو مناقض للعلم ، لم يكن فهمهم للشواهد الشرعية التي ادعوا فيها مخالفة العلم صحيحا ، وإنما بنوا فهو ما خاطئة عنها ، ونسبوها إلى الإسلام ، وادعوا بعد ذلك أنها مناقضة للعلم!

والمنهج العلمي الصحيح يوجب على من يريد إثبات الخلل عند المخالف له أن يفهم موقفه بصورة صحيحة ، وأن يحصل الفهم الدقيق لرأيه ، وهذه قاعدة عامة تشمل كل المواقف الفلسفية منها والدينية، فليس صحيحا في قوانين المنهج العلمي أن يتساهل المرء في فهم أقوال الآخرين –مهما كان الخلاف بينه وبينهم عميقا وعنيفا– ، ثم يدعي عليهم بأن أقوالهم مخالفة للعلم أو لغيره .

فأول خطوات النقد العلمي الصحيح دقة الفهم للأقوال ، وضبط التصور الصحيح للمناهج والأفكار ، وحسن إدراكها وعمق معرفتها .

ولكن المعترضين على الأديان/الإسلام لم يتصفوا بهذه الصفة ، كما سيأتي إثباته في الجواب التفصيلي على اعتراضاتهم .

الغلط الرابع : **الاعتماد على الظنون العلمية** ، وذلك أن كثيرا من الأمور العلمية التي يدعي المعترضون أنها مناقضة للأديان ليست حقائق علمية ثابتة ، وما هي إلا ظنون علمية لم تصل إلى درجة الحقيقة ، فتراهم في كثير من حواراتهم يكررون القول بأن العلم توصل إلى كذا ، وأن العلم يقول بكذا، وحين تسبر ذلك تكتشف بأن العلم لم يصل إلى كونها حقيقة يقينية ، وإنما هي نظريات ظنية قابلة للتغير ، ويصرح أصحابها بأنهم يمكن أن يتخلوا عنها في يوم من الأيام .

وفي بعض الأحوال قد تكون القضية حقيقة علمية ، ولكن فهم المعترضين لمدلولها المعرفي والديني ظني ، بل باطل خارج عن طبيعة الحقيقة العلمية نفسها ، وقد سبق في أثناء البحث إثبات ذلك بالتفصيل .

وأما الطريق التفصيلي ، فيبين فيه الخطأ الواقع في الأمثلة التفصيلية التي استدلوا بها على مناقضة الأديان للعقل ، وسيكون الحديث مقتصرا على الأمثلة التفصيلية المتعلقة بالإسلام فقط ؛ لكونه الدين الصحيح الوحيد الموجود في الواقع ، ولكونه ألصق بنا نحن المسلمين ، ولكون البحث لا يمكن أن يستوعب كل الأمثلة المتعلقة بكل الأديان ، ولأن إثبات صحة دين واحد قدر كافٍ في إبطال دعوى المعترضين على جملة الأديان .

والأمثلة الإسلامية التي يدعي المعترضون على الإسلام أنها مناقضة للعلم متعددة ومتنوعة ، بلغت العشرات ، بعضها متعلق بالقضايا الفلكية ، وبعضها متعلق بالقضايا الطبية ، والإنسانية ، وبعضها متعلقة بغير ذلك ، ومن الصعب جدا استيعاب جميعها بالبحث والدراسة التفصيلية ، وسنقتصر في دراستنا على القضايا الفلكية فقط ، لكثرة التداول لها ، وتعدد اتجاهاتها ، ولكون ضبطها مما يساعد على ضبط كل الاعتراضات الأخرى ، وأما القضايا الأخرى فسوف نحيل فيها إلى البحوث العلمية التي قامت بمناقشتها طلبا للاختصار .

وقد تناثرت ادعاءات المدعين بأن الإسلام مناقض للعلم في القضايا الفلكية وتشعبت مساراتهم ومقالاتهم ، ولكن أصولها ترجع إلى الأمثلة التالية :

المثال الأول : كروية الأرض ، فقد زعم بعض المعترضين بأن القرآن يدل على أن الأرض غير كروية ، وأنها مسطحة منبسطة ، واستدل على ذلك بقوله تعالى : {وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا }[الرعد:٣]، وبقوله تعالى : {وَالأَرْضَ فَرَشْنَاهَا فَنِعْمَ الْمَاهِدُون}[الذاريات:٤٨].

وأكد اعتراضه بأن ثمة عددا من علماء المسلمين فسر تلك الآيات بأن الله مد الأرض وجعلها منبسطة مفروشة ، وهذا يدل على أنهم يعتقدون أنها غير كروية .

ولكن هذا الاعتراض غير صحيح ألبتة، وهو مبني على خطأ ظاهر في فهم النصوص القرآنية ، وسوء إدراك للمراد منها.

فالقرآن فيه آيات متعددة تدل على أن الأرض كرة ، كما فيه قوله تعالى : {يُكَوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَيُكَوِّرُ النَّهَارَ عَلَى اللَّيْلِ }[الزُّمَر:٥] ، وقد اعتمد على هذه الآية وغيرها علماء المسلمين قبل العلم الحديث في إثبات كروية الأرض ، وفي الاستدلال بهذه الآية ونحوها يقول ابن حزم :" البراهين من القرآن والسنة قد جاءت بتكويرها قال الله عز وجل :{يكور اللّيْل على النّهَار ويكور النّهَار على اللّيْل} ، وهذا أوضح بيان في تكوير بعضها على بعض ، مأخوذ من كور العمامة ، وهو إدارتها ، وهذا نص على تكوير الأرض ودوران الشمس كذلك"[٣٤٧].

ونتيجة لقوة دلالة النصوص القرآنية على هذه القضية ، فقد كان الاعتقاد بكروية الأرض قولا مشهورا عند علماء الإسلام منذ القرون المتقدمة ، ومن أقدم من ذكر هذا القول المؤرخ المشهور المسعودي ، حيث يقول :"الأرض مقسومة نصفين ، وبينهما خط الاستواء ، وهو بين المشرق والمغرب، وهذا هو طول الأرض ؛ لأنه أكبر خط في كرة الأرض"[٣٤٨]، ويقول الغزالي في سياق الموازنة بين العقل والحس :"وكيف عرف العقل ببراهين لم يقدر الحس على المنازعة فيها أن قرص الشمس أكبر من كرة الأرض بأضعاف مضاعفة"[٣٤٩]، وفي سياق ذكره لأقوال الفلاسفة التي لا تصطدم مع أصول الدين ذكر منها قولهم :"أن

([٣٤٧]) الفصل في الملل والأهواء والنحل (٣٤٩/١) ، ومجموع الفتاوى ، ابن تيمية (٥٨٧/٦) ، ومجلة المنار ، رشيد رضا (٢٥٨/٧) .

([٣٤٨]) مروج الذهب (٢٥٣/١) .

([٣٤٩]) معيار العلم (٣٠) ، وانظر منه (٢٩٣) .

الأرض كرة ، وأن السماء تحيط بها من الجوانب"[٣٥٠].

ونقل ابن الجوزي عن ابن عقيل أنه قال :" ونقلت من كتاب الهندسة: ذكر علماء الهندسة أن الأرض على هيئة الكرة على تدوير الفلك"[٣٥١]، ويقول الرازي :"والأرض كرة ، وإذا كان كذلك فكل وقت يمكن أن يفرض فيه صبح لقوم ، وظهر لثان ، وعصر لثالث ، ومغرب لرابع وعشاء لخامس"[٣٥٢].

بل إن عددا من العلماء نقل الإجماع على هذه القضية ، يقول ابن حزم :"إن أحدا من أئمة المسلمين المستحقين لاسم الإمامة بالعلم رضي الله عنهم لم ينكروا تكوير الأرض ، ولا يحفظ لأحد منهم في دفعه كلمة"[٣٥٣]، ويقول ابن المنادي فيما نقله عنه ابن تيمية مقرا له :" أجمعوا على أن الأرض بجميع حركاتها من البر والبحر مثل الكرة"[٣٥٤].

ومع ذلك فنحن لا ننكر أن بعض علماء المسلمين فهم من بعض النصوص القرآنية الدلالة على عدم كروية الأرض ، ومن أولئك : القرطبي ، حيث يقول معلقا على قوله تعالى : {وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا }[الرعد:٣]:" هذه الآية رد على من زعم أن الأرض كالكرة"[٣٥٥].

ولكن فهمه لهذه الآية خطأ ظاهر ، فإن النصوص التي فيها أنها الأرض منبسطة ومسطحة ليس فيها ما ينافي كروية الأرض ؛ لكون الله تعالى يخبر فيها عما يظهر لأعين الناس ، وما يشعرون به أثناء عيشهم وسلوكهم في الأرض .

وقد نبه عدد كبير من علماء المسلمين قبل زمن العلم على هذا المعنى ، وفي ذلك يقول الرازي :" فإن قالوا: وقوله: "مد الأرض" ينافي كونها كرة فكيف يمكن مدها؟ قلنا: لا نسلم ؛ لأن الأرض جسم عظيم ، والكرة إذا كانت في غاية الكبر كان كل قطعة منها تشاهد كالسطح"[٣٥٦]، ويقول البيضاوي في تفسير قوله تعالى : {الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ فِرَاشاً}[البقرة:٢٢] :"أي : مهيأة لأن يعقدوا عليها وليناموا عليها"[٣٥٧]، ونقل ابن حيان قول أبي عبدالله الرازي في التصريح بأن الأرض كرية وأن ذلك لا ينافي مدها وأقره على ذلك[٣٥٨].

وهذا يدل على أن ما فهمه القرطبي ، وما فهمه المعترضون على الإسلام من بعض أن آيات القرآن تدل على إنكار كروية الأرض غير صحيح ، ولا هو جار على مقتضى لغة العرب وعرفها .

المثال الثاني : دوران الأرض حول نفسها ، فقد زعم بعض المعترضين بأن القرآن يقرر نقيض ما توصل إليه العلم في تفسير حدوث الليل والنهار ، فالقرآن يدل على أن الأرض ساكنة لا تتحرك ، كما في قوله تعالى : {وَأَلْقَى فِي الأَرْضِ رَوَاسِيَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَارًا وَسُبُلاً لَّعَلَّكُمْ تَهْتَدُون}[النحل:١٥] وكما قال تعالى : {وَجَعَلْنَا فِي الأَرْضِ رَوَاسِيَ أَن تَمِيدَ بِهِمْ وَجَعَلْنَا فِيهَا فِجَاجًا سُبُلاً لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُون}[الأنبياء:٣١] ونحوها من الآيات .

---

(٣٥٠) تهافت الفلاسفة (٨٠) .

(٣٥١) المنتظم في تاريخ الملوك والأمم ، ابن الجوزي (١٣٠/١) .

(٣٥٢) التفسير الكبير (٣١٢/٤) .

(٣٥٣) الفصل في الملل والأهواء والنحل (٣٤٩/١) .

(٣٥٤) مجموع الفتاوى (١٩٥/٢٥) ، وانظر : المنتظم في تاريخ الملوك والأمم ، ابن الجوزي (١٨٤/١) .

(٣٥٥) الجامع لأحكام القرآن (٢٨٠/٩) ، وانظر : أصول الدين ، عبدالقاهر البغدادي (١٢٤) ، والفرق بين الفرق ، له أيضا (٣٣٠).

(٣٥٦) التفسير الكبير (٥/١٩) .

(٣٥٧) أنوار التنزيل (١٦/١) .

(٣٥٨) انظر : البحر المحيط في التفسير (٨٠/٧) .

وهذا الاعتراض من أكثر الاعتراضات المتداولة بين المعترضين على دين الإسلام ، سواء كانوا من النصارى ، أو من أتباع التيار الإلحادي ، أو الربوبي ، وبيان الحق فيه وتوضيح صورته يحتاج إلى تفصيل وتوسع في بيان دلالات النصوص الشرعية في هذه القضية .

وإذا رجعنا إلى مواقف العلماء المسلمين في هذه القضية نجد أنهم مختلفون فيها على ثلاثة مواقف أساسية ، وتفصيل القول في هذه المواقف ودراستها هو السبيل الوحيد الموصل إلى الرؤية المنضبطة حولها .

الموقف الأول : من يذهب إلى أن القرآن يدل على ثبات الأرض وعدم حركتها ، واستدل أصحاب هذا الموقف بعدد من الأدلة ، وجمع بعضهم عليها أكثر من أربعين نصا من القرآن والسنة[٣٥٩] ، ومن أهمها :

الدليل الأول : النصوص التي أخبر الله فيها أنه جعل الأرض قرارا ومهادا ، كقوله تعالى : {اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ قَرَارًا وَالسَّمَاء بِنَاء}[غافر:٦٤]، وقوله تعالى : {أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا}[النبأ:٦] ، والقرار هو السكون والثبات في لغة الغرب ، وهذا ينافي الحركة والتحرك[٣٦٠] .

ولكن الاستدلال بهذا النوع من الآيات على نفي حركة الأرض غير صحيح ؛ لأن المراد بالقرار والمهاد فيها ليس نفي الحركة مطلقا ، وإنما المراد بها عدم الاضطراب والارتجاف والتزلزل ، بحيث تكون صالحة للحياة والسعي في فجاجها ، وهذا المعنى هو الذي قرره كثير من المفسرين ، يقول ابن كثير في بيان المراد بوصف الله للأرض بالقرار :" أي: قارة ساكنة ثابتة، لا تميد ولا تتحرك بأهلها ولا ترجف بهم، فإنها لو كانت كذلك لما طاب عليها العيش والحياة، بل جعلها من فضله ورحمته مهادا بساطا ثابتة لا تتزلزل ولا تتحرك، كما قال في الآية الأخرى: {اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأرْضَ قَرَارًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً} [غافر: ٦٤]"[٣٦١] .

وهذا المعنى لا يلزم منه نفي مطلق الحركة ، فإنا نقول عن الطائرة إذا صعدت إلى السماء : إنها قارة ثابتة ، أي : لا ترجف بأهلها ولا تتزلزل بهم ، ومع ذلك فهي سابحة في الفضاء تسير فيه بسرعة عالية ، وكذلك الحال فيما نقوله في السفينة الكبيرة إذا خاضت سائرة في عباب البحار .

الدليل الثاني : النصوص التي ذكر الله فيها أنه جعل الجبال رواسي للأرض ، كما في قوله تعالى : {وَجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَن تَمِيدَ بِهِمْ وَجَعَلْنَا فِيهَا فِجَاجًا سُبُلاً لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُون}[الأنبياء:٣١] ، ونحوها من النصوص ، وعدم الميد يقتضي استقرار الأرض وعدم تحركها[٣٦٢] .

ولكن الاستدلال بهذا النوع من النصوص على نفي مطلق الحركة عن الأرض غير صحيح ؛ لأن المراد بالميد المنفي فيها : الميل والاضطراب وعدم صلاحيتها للحياة ، يقول الراغب الأصفهاني :"الميد : اضطراب الشيء العظيم ، كاضطراب الأرض ، قال تعالى :"أن تميد بكم"[٣٦٣]، ويقول البغوي :"قوله :"وألقى في الأرض رواسي" أي : لئلا تميد بكم ، أي : تتحرك وتميل ،

---

[٣٥٩] انظر : الصواعق الشديدة على أتباع الهيئة الجديدة ، حمود التويجري .

[٣٦٠] انظر : الصواعق الشديدة على أتباع الهيئة الجديدة، حمود التويجري (٢٤ ، ٢٧ ، ٢٨) ، وهداية الحيران في مسألة الدوران ، عبدالكريم الحميد (٧٣).

[٣٦١] تفسير القرآن العظيم (٢٠٣/٦) ، وانظر المرجع ذاته (١٧٩/٨ ، ٣٠٢) ، ومعالم التنزيل ، البغوي (٦٠٧/١) .

[٣٦٢] انظر : الصواعق الشديدة على أتباع الهيئة الجديدة ، حمود التويجري (٢٥) ، وهداية الحيران في مسألة الدوران ، عبدالكريم الحميد (٧٣).

[٣٦٣] المفردات (٤٨٠) .

والميد هو: الاضطراب والتكفؤ"[٣٦٤]، ويقول الظاهر ابن عاشور :"قوله تعالى :"أن تميد بكم" تعليل لالقاء الرواسي في الأرض ، والميد : الاضطراب"[٣٦٥]. فليس في الآيات إذن نفي للحركة ولا تعرض لها ، وإنما غاية ما فيها امتنان الله على عباده بأن جعل الأرض مستقرة مناسبة للعيش فيها .

الدليل الثالث : النصوص التي أخبر الله فيها أنه أمسك الأرض عن الزوال ، كما في قوله تعالى : {إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ أَن تَزُولاَ وَلَئِن زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّن بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا}[فاطر:٤١] ، فلو كانت الأرض تجري وتتحرك لكانت زائلة عن مكانها ، وهذا مخالف لما في الآية[٣٦٦] .

ولكن الاستدلال بهذا النوع على نفي مطلق الحركة عن الأرض غير صحيح ؛ لأنه ليس المراد بالزوال في هذه الآية مطلق التحرك ، وإنما المراد به الاضطراب والفساد وعدم الصلاحية للعيش ، فليس في الآية أن الله يمسك السموات والأرض عن أي نوع من الحركة ، وإنما فيها أن الله يمسك السموات والأرض عن الاضطراب والفساد في نظامها وقوانينها ، وهذا ما ذكره أكثر المفسرين[٣٦٧] .

وقد ربط عدد من المفسرين بين معنى هذه الآية وبين قول تعالى : {وَيُمْسِكُ السَّمَاء أَن تَقَعَ عَلَى الأَرْضِ إِلاَّ بِإِذْنِهِ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَؤُوفٌ رَّحِيمٌ}[الحج:٦٥]، وبين قوله تعالى : {أَفَلَمْ يَرَوْا إِلَى مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُم مِّنَ السَّمَاء وَالأَرْضِ إِن نَّشَأْ نَخْسِفْ بِهِمُ الأَرْضَ أَوْ نُسْقِطْ عَلَيْهِمْ كِسَفًا مِّنَ السَّمَاء إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِّكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ}[سبأ:٩]، وقوله تعالى : {وَمِنْ آيَاتِهِ أَن تَقُومَ السَّمَاء وَالأَرْضُ بِأَمْرِهِ ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِّنَ الأَرْضِ إِذَا أَنتُمْ تَخْرُجُون}[الروم:٢٥].

وكل هذه الآيات تدل على معنى واحد ، وهو أن الله تعالى يقوم على نظام السموات والأرض وأنه وحده المتصرف فيه ، ولو أنه شاء أن يفسد نظام الكون فإنه لا أحد يستطيع إصلاحه ، وكل هذا يدل على أن تلك الآية لا علاقة لها بإثبات الحركة للأرض ولا نفيها .

الدليل الرابع : قول النبي صلى الله عليه وسلم :" البيت المعمور في السماء ، يقال له : الصراح ، وهو على مثل بيت الحرام بحياله ، لو سقط لسقط عليه"[٣٦٨]، والشاهد من هذا الحديث أن الأرض لو كانت تدور لتغير موضع البيت الحرام عن حيال البيت المعمور ، فلو سقط لم يسقط عليه[٣٦٩].

ولكن الاستدلال بهذا الحديث على نفي مطلق الحركة عن الأرض غير صحيح ؛ لأنه حديث ضعيف لا تصح نسبته للنبي صلى الله عليه وسلم[٣٧٠]، وعلى فرض صحته ، فإن تحرك الأرض لا يعارض كون البيت المعمور مسامتا للكعبة ؛ وذلك أن

---

(٣٦٤) معالم التنزيل (١٣/٥) .

(٣٦٥) التحرير والتنوير (٩٧/١٣) ، وانظر : أحكام القرآن ، القرطبي (٩٠/١٠) ، وروح المعاني ، الألوسي (١١٤/١٤) ، والكشاف ، الزمخشري (٥٥٩/٢) ، وتيسير الكريم المنان ، السعدي (٥٢٢/١) .

(٣٦٦) الصواعق الشديدة على أتباع الهيئة الجديدة ، حمود التويجري (٢٣) .

(٣٦٧) انظر : تفسير القرآن العظيم ، ابن كثير (٥٥٧/٦) ، وتفسير القرآن العظيم ، العز ابن عبدالسلام (١٢٠٨/٣) ، والتحرير والتنوير ، الطاهر ابن عاشور (٣٢٨/٢٢) ، وأضواء البيان ، الشنقيطي (٢٩٦/٢) .

(٣٦٨) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير (٤١٧/١١) .

(٣٦٩) انظر : الصواعق الشديدة على أتباع الهيئة الجديدة ، حمود التويجري (٣٣) ، وهداية الحيران في مسألة الدوران ، عبدالكريم الحميد (٧٤).

(٣٧٠) انظر : فتح الباري ، ابن حجر (٣٠٨/٦) والسلسلة الصحيحة ، الألباني (٨٥٨/١).

الأرض لا تساوي مع حجم السماء إلا قدرا ضئيلا جدا، وهي مع ذلك بعيدة عنها بعدا كبيرا ، فالجسم الصغير إذ تحرك مع بعد المسافة لا يؤثر ذلك فيما يسامته من مواضع في الجسم الأكبر منه .

الدليل الخامس : الاستدلال بالإجماع[٣٧١] ، واعتمدوا فيه على ما نقله القرطبي ، حيث يقول :"والذي عليه المسلمون وأهل الكتاب القول بوقوف الأرض وسكونها ومدها ، وأن حركتها إنما تكون في العادة بزلزلة تصيبها "[٣٧٢]، وعلى قول الألوسي :"وأما الأرض فلا خلاف بين المسلمين على سكونها "[٣٧٣].

ولكن كلام القرطبي ليس صريحا في أنه يقصد بالحركة مطلق التحرك ، بل ربطه بالزلزلة يدل على أنه يقصد الحركة المرادفة للاضطراب والتزلزل ، وعلى فرض أنه قصد مطلق التحرك ، فنقله للإجماع غير صحيح ؛ لأنه مخالف لنصوص عدد من علماء المسلمين وغيرهم الذين نصوا على كروية الأرض كما سبق نقل كلامهم ، وخطأه هذا يدل على عدم صحة ما نقله من إجماع.

ثم على التسليم بصحة نقله فإنه يمكن أن يحمل على القول بوقوف الأرض وسكونها المقابل لقول الدهرية الذين يقولون : إن الأرض آخذة بالنزول في كل وقت ، وهذا ما يدل عليه سياق كلام عبدالقاهر البغدادي ، حيث يقول :"وأجمعوا على وقوف الأرض وسكونها ، وأن حركتها إنما تكون بعارض يعرض لها من زلزلة ونحوها ، خلاف قول من زعم من الدهرية أن الأرض تهوي أبداً ، ولو كانت كذلك لوجب ألا يلحق الحجرُ الذي نلقيه من أيدينا أبداً، لأن الخفيف لا يلحق ما هو أثقل منه في انحداره"[٣٧٤] ، فهو إذن يتحدث في سياق المناقضة لقول محدد .

الموقف الثاني : من ذهب إلى أن النصوص الشرعية تدل على حركة الأرض وأنها تدور حول محورها ، وقد استدل أتباع هذا الموقف بعدد من النصوص الشرعية ، ومنها :

الدليل الأول : قوله تعالى : {وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُون}[الأنبياء:٣٣]، فهذه الآية تثبت أن كل الأفلاك تدور ، وهي شاملة لكل الكواكب ، وليست خاصة بما ذكر فيها فقط ، لأن التنوين في لفظ "كلٍ" تنوين عوض عن المضاف إليه المحذوف ، فالتقدير : كل الكواكب في فلك تسبح وتدور . ولكن الاستدلال بهذه الآية على إثبات دوران الأرض حول نفسها ليس قويا ؛ لأن غاية ما فيه أن الأرض تسبح في الفضاء وتدور فيه مثل كل الكواكب الأخرى ، ولكن هذا لا يثبت حركتها حول نفسها ؛ لأن هذه حركة مخصوص مختلفة عن تلك الحركة العامة للأرض ولغيرها .

الدليل الثاني : قوله تعالى : {وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُون}[النمل:٨٨] ، وقد ذهب عدد من المفسرين المعاصرين إلى أن المراد بهذه الآية ما يقع للأرض في الدنيا قبل يوم القيامة ، وذلك أن الناس يوم القيامة لا يحسبون الجبال جامدة ، بل يرونها بأعينهم وقد أضحت دكا ، ولأن الله عقب الآية بقوله :"صنع اله الذي أتقن كل شيء" ، وهذا التعقيب لا يناسب ما يقع في يوم القيامة لأن نظام الكون فيه يخرب ويفسد ، وإنما يناسب ما في الحياة الدنيا من إتقان ، ولأن الآية فيها خطاب للنبي بفعل المضارع ، وهذا الفعل يدل على أنه يراها الآن ، ولو كان المقصود ما يقع يوم القيامة لجاء بصيغة تدل على المستقبل[٣٧٥]. وهذه الآية طال فيها الجدل بين المعاصرين واتسعت

---

(٣٧١) انظر : الصواعق الشديدة على أتباع الهيئة الجديدة ، حمود التويجري (٥٤) ، وهداية الحيران في مسألة الدوران ، عبدالكريم الحميد (٧٥).

(٣٧٢) انظر : الجامع لأحكام القرآن (٢٨٠/٩) .

(٣٧٣) روح المعاني (٢٠٤/٢٢) .

(٣٧٤) الفرق بين الفرق (٣٣٠) .

(٣٧٥) انظر : محاسن التأويل ، القاسمي (٥٠٨/٧) ، والتحرير والتنوير ، الطاهر ابن عاشور (٢٠/٤٧-٥٠) .

الشقة فيها ، وتعددت المآخذ والأنظار التي يحتجون بها . ومع أن هذه الآية تتجاذبها دلالات مختلفة ، وتجتمع فيها قرائن متنوعة في الوجهة والدلالة ؛ إلا أن الأقرب أنه لا يصح الاستدلال بها على إثبات دوران الأرض حول محورها ، وذلك لأمور :

الأمر الأول : أن ذلك مخالف للسياق الذي جاءت فيه الآية ؛ لأنها جاءت في سياق الحديث عن أهوال يوم القيامة ، فقد قال الله قبلها : {وَيَوْمَ يُنفَخُ فِي الصُّورِ فَفَزِعَ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَمَن فِي الْأَرْضِ إِلاَّ مَن شَاء اللَّهُ وَكُلٌّ أَتَوْهُ دَاخِرِين} [النمل:٨٧]، ثم عطف عليها بقوله : {وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُون} [النمل:٨٨]، وهذا يدل على أن المقصود بها ما يقع يوم القيامة[٣٧٦].

الأمر الثاني : أن المعروف والغالب في القرآن أن إثبات الحركة للجبال كلها إنما يكون في سياق الحديث عن يوم القيامة ، كقوله تعالى : {يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاء مَوْرًا**وَتَسِيرُ الْجِبَالُ سَيْرًا} [الطور:٩-١٠]، وقوله تعالى : {وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا} [الكهف:٤٧]، وقوله تعالى : {وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا} [طه:١٠٥]، وغيرها من الآيات ، وحمل اللفظ على المعنى المعروف الغالب في القرآن هو الأصل ولا ينتقل عنه إلا بدليل قوي يدل عليه[٣٧٧].

الأمر الثالث : أنه على التسليم بأن هذه الآية تتحدث عن أمر يقع في الدنيا ، فإنه ليس فيها إثبات حركة الأرض حول نفسها ومحورها ، وإنما غاية ما فيها أن الأرض تسير وتتحرك في الفلك مثل كل الكواكب الأخرى ، وإثبات الحركة العامة لا يدل على إثبات الحركة الخاصة ، وهي بناءً على هذا لا تختلف في الدلالة عن قوله تعالى : {وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُون} [الأنبياء:٣٣].

الدليل الثاني : قوله تعالى : {وَأَلْقَى فِي الأَرْضِ رَوَاسِيَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَارًا وَسُبُلاً لَّعَلَّكُمْ تَهْتَدُون} [النحل:١٥]، ووجه الدلالة من هذه الآية : أن الله ذكر أنه وضع الجبال حتى لا تضطرب الأرض ، فلو لم تكن الأرض متحركة ، فما فائدة وضع الجبال لمنع اضطرابها؟

ولكن الاستدلال بهذه الآية على إثبات حركة الأرض مع نفي اضطرابها أثناء الحركة ليس قويا ؛ لأمرين :

الأمر الأول : أن نفي الاضطراب جاء لإثبات صلاحية الأرض للعيش ومناسبتها لحرث الإنسان وعمارته لها ، فهي ليست صريحة في الدلالة على إثبات حركتها ، فإثبات هذا المعنى قدر زائد على دلالتها الصريحة .

الأمر الثاني : أنه على التسليم بأنها تدل على ثبوت الحركة للأرض فإن ذلك لا يدل على إثبات حركتها الدائرية حول نفسها ومحورها ، وإنما غاية ما فيها أن الأرض تسير وتتحرك في الفلك كغيرها من الكواكب .

الدليل الثالث : قوله تعالى : {يُكَوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَيُكَوِّرُ النَّهَارَ عَلَى اللَّيْلِ} [الزُّمَر:٥]، ووجه الدلالة من هذه الآية : أن الله ذكر فيها التكوير ، وهو أمر لا بد فيه من حركة ، ولا بد أن تكون الحركة متعلقة بالأرض لكون الليل والنهار متعلقا بها[٣٧٨]. ولكن الاستدلال بهذه الآية على إثبات دوران الأرض حول محورها ليس قويا ؛ لأن غاية ما فيها إثبات تعاقب الليل والنهار على كرة الأرض ، وليس فيها تعرض لسبب ذلك التعاقب .

---

(٣٧٦) انظر : أضواء البيان ، الشنقيطي (١٤٤/٦) .

(٣٧٧) انظر : المرجع السابق ، والإحالة نفسها .

(٣٧٨) انظر : مجلة المنار ، رشيد رضا (٢٥٨/٧) .

الموقف الثالث : من يذهب إلى أن القرآن لم يتعرض لقضية دوران الأرض حول محورها لا إثباتا ولا نفيا ، وهي من القضايا المسكوت عنها في القرآن .

وممن تبنى هذا الموقف : محمود شكري الألوسي ، فإنه حين ذكر الخلاف في حركة الأرض قال :"والقرآن العظيم ساكت عن هذين المذهبين ، وذلك من براهين إعجازه"[٣٧٩] ، ويقول محمد العثيمين في بيان هذا الموقف وتأييده له :" خلاصة رأينا حول دوران الأرض أنه من الأمور التي لم يرد فيها نفي ولا إثبات لا في الكتاب ولا في السنة، وذلك لأن قوله تعالى { وألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم} [لقمان / ١٠] ليس بصريح في دورانها ، وإن كان بعض الناس قد استدل بها عليه محتجاً بأن قوله { أن تميد بكم } يدل على أن للأرض حركة ، ولولا هذه الرواسي لاضطربت بمن عليها . وقوله { الله الذي جعل لكم الأرض قراراً } [غافر / ٦٤] ليس بصريح في انتفاء دورانها ؛ لأنها إذا كانت محفوظة من المَيدان في دورانها بما ألقى الله فيها من الرواسي صارت قراراً وإن كانت تدور"[٣٨٠] .

وهذا هو الموقف الصحيح ؛ لكون الاحتجاجات نفيا وإثباتا غير مستقيمة ، فسواء كانت قضية دوران الأرض حول محورها ثابتة في العلم أو غير ثابتة فإنه ، لا علاقة لها بالقرآن ألبتة . وبناءً عليه فإن الادعاء بأن القرآن يدل على مخالفة العلم في قضية دوران الأرض حول محورها مجرد دعوى عارية عن الصحة .

المثال الثالث : نسبة الحركة إلى الشمس ، يقول المعترضون : كما أن القرآن يدل على أن الأرض ثابتة ، فإنه في المقابل يدل على أن الشمس هي المتحركة ، ويدل في آيات كثيرة على أن حدوث الليل والنهار يحصل بسبب دوران الشمس على الأرض وليس بدوران الأرض حول الشمس ، فكثيرا ما يصف القرآن الشمس بأنها تشرق وتغرب وتذهب وتجيء ، وينسب إليها البزوغ والطلوع والجريان ، كما في قوله : وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَت تَّزَاوَرُ عَن كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَت تَّقْرِضُهُمْ ذَاتَ الشِّمَالِ }[الكهف:١٧]، وفي قوله : {فَاصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا}[طه:١٣٠]، وفي قوله : {وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لأَجَلٍ مُّسَمًّى}[الرعد:٢] ، ونحوها من الآيات ، وجاء في الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم قال :" إن الشمس لم تحبس على بشر إلا ليوشع ليالي سار إلى بيت المقدس"[٣٨١] .

وحين نرجع إلى أقوال المفسرين نجد –كما يقول المعترضون – أنهم يحملون تلك النصوص على ظاهرها ، فكلامهم يفيد أن القرآن يدل ظاهره على نسبة الحركة إلى الشمس وأن حدوث الليل والنهار يحصل بحركة الشمس وليس بحركة الأرض حول محورها ، واستدل بها من ينفي الحركة عن الأرض .

ويذكر المعترضون في تأكيد اعتراضهم أقوال عدد من العلماء ، ومن ذلك قول الشيخ حسين الجسر ، حيث يقول :"وأما الأرض فإنه وإن لم يرد تصريح في النصوص الشرعية بحركتها أو بسكونها ، ولكن نسبة الجري والسبح في الفلك إلى الشمس ، وظواهر استعمال الشرع وأهل العصور الإسلامية تدل بالظاهر على أنها ساكنة ، والحركة اليومية التي نراها إنما هي حركة الشمس والكواكب لا للأرض"[٣٨٢] .

ويقول الشيخ محمد العثيمين :" وفي قوله تعالى: (إِذَا طَلَعَتْ تَزَاوَرُ) (وَإِذَا غَرَبَتْ تَقْرِضُهُم) دليل على أن الشمس هي التي

([٣٧٩]) ما دل عليه القرآن مما يعضد الهيئة الجديدة (٦٥) .

([٣٨٠]) مجموع فتاوى ورسائل العثيمين (١/٧٠-٧١) .

([٣٨١]) أخرجه أحمد في المسند ، رقم (٧٩٦٤) .

([٣٨٢]) الحصون الحميدية (١٠٨) .

تتحرك ، وهي التي بتحركها يكون الطلوع والغروب ، خلافاً لما يقوله الناس اليوم من أن الذي يدور هو الأرض، وأما الشمس فهي ثابتة، فنحن لدينا شيء من كلام الله، الواجب علينا أن نجريه على ظاهره وألا نتزحزح عن هذا الظاهر إلاَّ بدليل بَيِّن، فإذا ثبت لدينا بالدليل القاطع أن اختلاف الليل والنهار بسبب دوران الأرض ، فحينئذ يجب أن نؤول الآيات إلى المعنى المطابق للواقع، فنقول: إذا طلعت في رأي العين وإذا غربت في رأي العين، تزاور في رأي العين، تقرض في رأي العين، أما قبل أن يتبين لنا بالدليل القاطع أن الشمس ثابتة ، والأرض هي التي تدور ، وبدورانها يختلف الليل والنهار ، فإننا لا نقبل هذا أبداً، علينا أن نقول: إنَّ الشمس هي التي بدورانها يكون الليل والنهار، لأن الله أضاف الأفعال إليها"[٣٨٣].

قال المعترض : وهذا يدل على أن علماء المسلمين فهموا من القرآن أنه يدل على أن حدوث الليل والنهار يكون بسبب حركة الشمس وليس الأرض ، وأنهم كانوا على خطأ وضلال منذ قرون عديدة ، وهذا كله نقيض ما يدل عليه العلم اليوم .

ولكن الاعتماد على هذا النوع من النصوص لا يصح في إثبات دعوى معارضة القرآن للعلم الحديث ، ويتبين ذلك بالأمور التالية :

الأمر الأول : أنه لا شك أن القرآن يذكر عن الشمس أنها تسير وتتحرك ، كما في قوله تعالى : {وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ} [يس:٣٨]، وقوله تعالى : {وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ} [الأنبياء:٣٣]، فثبوت الحركة للشمس أمر لا شك فيه في دلالات القرآن ، ولكن القرآن لم يتوسع بيان صفة تلك الحركة ولا طبيعتها ، وثبوت مطلق الحركة لا ينافي ما ثبت في العلم عن الشمس ؛ لأن الكل متفق على أن الشمس متصفة بحركة ما.

الأمر الثاني : أننا لا ننكر أن بعض العلماء ذهب إلى أن نسبة القرآن الشروق والغروب والدلوك وغيرها من الأوصاف المتعلقة بظاهرة الليل والنهار إلى الشمس = دليل على أنها هي التي تدور حول الأرض ، ولكن قولهم هذا مرجوح ؛ لأن جميع النصوص التي استدلوا بها ليس فيها إلا نسبة تلك الأوصاف إلى الشمس ، ولكنها لم تبين لنا سبب حدوث تلك الأوصاف ، وهل هو بسبب حركة الشمس أم بحركة الأرض أم بحركتهما معا ، أم بحركة غيرهما من الكواكب .

فنسبة تلك الأوصاف إلى الشمس لا يعني أنها هي التي تدور وتتحرك ، وإنما هي نسبة باعتبار نظر الناظر إليها فقط ، وهذا أسلوب معروف في لغة العرب ، فإن العربي يقول :سرت حتى غرب الجبل عني وغاب ، والحقيقة أن الجبل ثابت في مكانه لا يزول ، ويقولون : أبحرت السفينة حتى غابت المدينة ، ومن المعلوم أن المدينة لم تتحرك من مكانها .

فالشروق والغروب والاختفاء والظهور وغيرها من الأوصاف ليست هي الحركة ذاتها ، وإنما هي آثار للحركة .

فنسبة الشروق والغروب والدلوك وغيرها إلى الشمس إنما هي باعتبار نظر الناس إليها ، فهم يشاهدون قرص الشمس يشرق عليهم في الصباح ويغيب عنهم في المساء ، فعبر القرآن بما تراه عيونهم ويعرفونه في عرفهم ويسلكونه في لغتهم ، ولم يعبر باعتبار حقيقة الأمر .

ولا يزال الناس في عصرنا الحاضر – عصر العلم – ينسبون الشروق والغروب إلى الشمس ، وهم يعلمون أن ذلك ليس بسبب دورانها على الأرض ، بل إن المشتغلين بالعلم التجريبي نفسه ما زالوا ينسبون تلك الأوصاف إلى الشمس ، فيقولون نلتقي عند مغيب الشمس ونستيقظ عند شروقها .

([٣٨٣]) تفسير سورة الكهف (٣٢) ، وانظر تفسير سورة البقرة ، للعثيمين (٣/٢٨٣) .

ومثل ذلك : قوله تعالى : {حَتَّى إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ وَوَجَدَ عِندَهَا قَوْمًا قُلْنَا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِمَّا أَن تُعَذِّبَ وَإِمَّا أَن تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا} [الكهف:٨٦]، فإن جملة من المفسرين بينوا أن الشمس لا تغرب في عين حقيقية ، وإنما جاء ذلك التعبير باعتبار ما يظهر لعين الواقف على شاطئ البحر ، فكذلك الحال في نسبة الأوصاف المختلفة الحركة إلى الشمس جاءت باعتبار ما يظهر لأنظار الناس .

ومما يدل على أن نسبة تلك الأوصاف إلى الشمس إنما هو باعتبار ما يظهر لنظر الناظر أن القرآن ينوع كثيرا في نسبة الليل والنهار ، فتارة ينسبهما إلى السماء ، كما في قوله تعالى : {وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَاهَا} [النازعات:٢٩]، وتارة ينسب تلك الأوصاف إلى الشمس ذاتها ، كما في قوله تعالى : {وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا} [الشمس:١]، وهذا التنوع إنما هو تنوع أسلوبي ، وليس تنوعا في الحقيقة .

وبناء على ذلك ، فإنا لا نسلم أن ظاهر القرآن يدل على أن الشمس هي التي تتحرك ، ولا نقول بذلك ، وإنما نقول ظاهر القرآن يدل على نسبة الأوصاف التي تنتج عن الحركة إلى الشمس ، ولكنه لم يتعرض لنوع الحركة التي تحدث بها تلك الأوصاف ، وهل ذلك يقع بحركة الشمس أو غيرها .

وبهذا التفريق نعلم أن من قال من العلماء إن ظاهر القرآن يدل على نسبة الحركة إلى الشمس غير صائب .

وموجب ذلك أن القرآن الكريم ليس كتاب فلك ولا فيزياء ولا تاريخ ، وليس الغرض منه بيان الحقائق الكونية وذكرها وتفصيلها ، وإنما هو كتاب هداية للناس إرشاد لهم ، فهو يرشد الناس إلى آيات الله في الكون وما يقربهم إلى ربهم ، ويبين لهم عظمته وجلاله ، وإدراك هذه الآيات يكفي فيه ما يظهر لنظر الرائي وتأمله .

المثال الرابع : قضية سجود الشمس تحت العرش : من القضايا التي اعتُرِض بها على الإسلام بحجة أنها مخالفة للعلم الحديث : قضية سجود الشمس ، فعن أبي ذر رضي الله عنه "أن النبي صلى الله عليه و سلم قال يوما : أتدرون أين تذهب هذه الشمس ؟ قالوا : الله ورسوله أعلم، قال : إن هذه الشمس تجري حتى تنتهي تحت العرش ، فتخر ساجدة ، فلا تزال كذلك حتى يقال لها : ارتفعي ، ارجعي من حيث جئت ، فتصبح طالعة من مطلعها ، ثم تجري حتى تنتهي إلى مستقرها ذاك تحت العرش ، فتخر ساجدة ، ولا تزال كذلك حتى يقال لها : ارتفعي ، ارجعي من حيث جئت ، فترجع فتصبح طالعة من مطلعها ، ثم تجري لا يستنكر الناس منها شيئا ، حتى تنتهي إلى مستقرها ذاك تحت العرش ، فيقال لها : ارتفعي ، أصبحي طالعة من مغربك ، فتصبح طالعة من مغربها"[٣٨٤] .

فادعى المعترضون على الإسلام بأن هذا الحديث يثبت أن الشمس هي التي تغرب ، وأنها تختفي عن الأرض كلها ، وأن الشمس تسجد تحت العرش وتستأذن ، وهذا يستلزم التوقف عن الحركة ، وأنها تذهب إلى العرش وتسجد تحته وتستقر أيضا ، وكل ذلك مخالف لما هو ثابت في العلم الحديث ، فإن الشمس لا تزال متحركة في مدارها .

ثم إنه حدد وقت السجود بوقت الغروب ، ومن المعلوم أن الغروب لا يزول عن الأرض أبدا ، فهذا يعني أنها تظل ساجدة في كل الأوقات ، فكيف يعلّقه بالغروب إذن؟!

والذي يتتبع كتابات المعارضين للإسلام يجد أنهم طاروا بهذا الحديث فرحا ، فتراهم يكثرون من ذكره ، ولا يملون من تكراره والاعتراض به ، ويرونه من أقوى حججهم التي يعتمدون عليها في إبطال الإسلام .

---

(٣٨٤) أخرجه البخاري في صحيحه ، رقم (٣١٩٩) ، ومسلم في صحيحه ، رقم (٢٥٠) .

وفي بداية الكشف عما في هذا الاعتراض من خلل وسوء فهم وتكلف في النتائج ، لا بد من الإشارة إلى أن السؤال عن هذا الحديث والبحث الدقيق في مدلوله وقع قبل عصر العلم ، فقد تحدث فيه كثير من علماء الإسلام وبينوا معناه ، وكشفوا عن مواطن الاستشكال فيه[٣٨٥] ، فعلماء المسلمين إذن لم يكونوا في غفلة عن هذا الحديث ، وإنما كانوا متنبهين له ومدركين لطبيعته .

وحتى يكون البحث في الاعتراض على هذا الحديث واضحا فإنا سنقوم بتفكيك الاعتراض إلى أربعة أمور أساسية:

الأمر الأول : أن الحديث ذكر أن الشمس تغيب وتغرب عن الأرض ، والحقيقة أن الأمر ليس كذلك ، فالشمس ليست هي التي تتحرك وتغيب وإنما الذي يتحرك الأرض ذاتها.

وهذا الاعتراض غير صحيح ؛ لأن الحديث ليس فيه إلا ذكر غياب الشمس عن الأرض ، وليس فيه ذكر لسبب غيابها ، فهو إذن لا يختلف عن الآيات الأخرى التي نسبت الغروب والشروق والمغيب والدلوك وغيرها إلى الشمس ، فهي في كل تلك الموارد إنما جاءت باعتبار نظر الناظر إليها كما سبق بيانه في المثال السابق .

الأمر الثاني : أن الحديث ذكر أن الشمس تسجد تحت العرش وتستأذن الله في الرجوع ، وهذا يستلزم توقف الشمس عن الحركة ، وهذا مخالف للعلم الحديث .

وقبل التعليق على هذا الأمر ، لا بد من التأكيد على أن السجود المنسوب إلى الشمس في هذا الحديث سجود خاص ، وليس هو مطلق الخضوع والتذلل لله ، الذي تشترك فيه كل المخلوقات ، فالحديث يذكر تفاصيل تستوجب أن يكون سجودا خاصا بالشمس دون غيرها .

ومع هذا فالاعتراض على سجودها بأنه يقتضي التوقف عن الحركة غير صحيح ؛ لأنه مبني على مقدمة خاطئة ، وهي أن سجود الشمس مشابه لسجود الإنسان ، ولأجل هذا افتُرِضت فيه اللوازم المتعلقة بالسجود الإنساني ، والحقيقة أن سجود الشمس واستئذانها من الأمور الغيبية التي لا نعرف حقيقتها ولا ندرك كيفيتها ، فهو لا يختلف عن سجود الشجر والحجر والبهائم وتسبيحها ، فهذه الأمور قريبة منا جدا وتعيش معنا ، ومع ذلك فنحن لا نعرف كيف تسجد ، ولا ندرك صفة تسبيحها لله ، فكيف نستطيع أن ندرك سجود الشمس وهي بعيدة عنا بكثير ، وقد نبهنا الله تعالى إلى هذه الحقيقة في قوله : {تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدَهِ وَلَكِن لاَّ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا}[الإسراء:٤٤] .

وإذا ثبت أن سجود الشمس من الأمور الغيبية التي لا يمكن للبشر إدراك كيفيتها ، فإنه لا يصح الادعاء مع ذلك بأنه مخالف للعلم ، لكون العلم التجريبي لا يدرك إلا الأمور التي يمكن إخضاعها للتجربة ، فغاية ما في الأمر أن العلم لم يصل إلى إدراك حقيقة سجود الشمس ، ولم يصل أبدا إلى تجريب هذه القضية ، فاكتشف مخالفتها لما جاء في الحديث ، فلا يصح أبدا أن ننفي أمرا ما بحجة أن العلم لم يصل إليه فقط ، وذلك لأن عدم الوجدان ليس دليلا على عدم العدم ، وقد سبق توضيح هذه القضية مرارا في البحث .

فثبت إذن أن المعترضين على سجود الشمس بحجة كونه مخالفا للعلم ليس لديهم بينة على إثبات تلك المخالفة ، وإنما غاية

([٣٨٥]) أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري ، الخطابي (١٨٩٣/٣) ،البداية والنهاية ، ابن كثير (٣٣/١) ، وعمدة القارئ ، العيني (١١٩/١٥) ، وفتح الباري ، ابن حجر (٢٩٩/٦) .

ما لديهم أنهم جعلوا عدم وصول العلم إلى الشيء دليلا على انعدامه .

وكذلك إثبات السجود للشمس ليس مخالفا للعقل الإنساني ؛ لأن إثبات المخالفة للعقل لا تتحقق إلا بعد إدراك حقيقة الشيء ، فلا يمكن لنا أن نحكم على أمر ما بأنه مخالف للعقل ومناقض له إلا إذا عرفنا حقيقته وأدركنا صفته ، فإذا لم ندرك شيئا من ذلك فإنه لا يمكن الحكم عليه بأنه مخالف للعقل ، وسجود الشمس لم ندرك صفته ولم نعرف كيفيته ، فكيف يحق لنا أن نحكم عليه بأنه مناقض للعقل؟!! ومع ذلك فنحن لا ننكر أن ما جاء في الحديث من سجود الشمس أمر مستبعد في مقاييس العقل الإنساني وقدراته ، ولكن هناك مفاوز شاسعة جدا بين الاستبعاد العقلي والامتناع العقلي ، والأنبياء يخبرون بما تحار فيه العقول ، ولكنهم لا يخبرون بما تحيله العقول ، وقد سبق في أثناء البحث التأكيد على أن المعترضين على الإسلام يخلطون كثيرا بين الأمرين ، فيجعلون بعض الأمور المستبعدة في العقل مستحيلة فيه ، فيبادرون إلى اتهام الإسلام بأنه مخالف للعقل!! وإذا ثبت أن سجود الشمس من الأمور الغيبية فإنه لا يصح الاعتراض عليه بكونه يستلزم توقف الشمس عن الحركة ، لأنه لا يصح لنا أن نحدد لوازم الشيء إلا إذا أدركنا حقيقته وعرفنا صفته كما سبق ، لكون معرفة لوازم الشيء متوقفة على معرفة الشيء ذاته ، فإذا لم ندرك صفة الشيء فإننا لا يمكن أن ندرك ما يتبع لها من اللوازم ، وقد أشار عدد من علماء المسلمين إلى هذا المعنى ، حيث يقول الخطابي :"وليس في سجودها كل ليلة تحت العرش ما يعيق عن دورانها في مسيرها"[٣٨٦] ، ويقول البيهقي :"وليس في سجودها لربها تحت العرش ما يعوقها عن الدأب في سيرها ، والتصرف لما سخرت له"[٣٨٧] . بل قد جاء في بعض روايات الحديث الصحيحة ما يشير إلى أن ما يحدث من الشمس أمر غيبي لا يدركه الناس ، فجاء في صحيح مسلم :"فتصبح طالعة من مطلعها ، ثم تجري لا يستنكر الناس منها شيئا" ، ففي هذا إشارة إلى أن ما يحدث من الشمس من سجود واستئذان وغيره لا يدركه الناس ، ولهذا لا يستنكرون منها شيئا .

الأمر الثالث : أن الحديث ذكر أن الشمس تذهب حتى تنتهي تحت العرش وتسجد هناك ، والحقيقة أن الشمس لا تغادر مسارها الذي هي عليه ، فمتى يكون ذهابها وإيابها؟!!

ولكن الاعتراض بهذا الأمر غير صحيح ، وبيان ما فيه من غلط يمكن أن يكون بأحد جوابين :

الجواب الأول : أن ذهاب الشمس واستقرارها أمر غيبي لا نعرف حقيقته ، فهو لا يختلف عن قضية السجود ، فإذا كانت الشمس تسجد ولا نعلم صفة سجودها ، فكذلك صفة ذهابها واستقرارها تحت العرش ، يقول الخطابي :"ولا ينكر أن يكون لها استقرار تحت العرش من حيث لا نشاهده ، وإنما هو خبر من غيب ، فلا نكذب به ولا نكيفه ، ولا علمنا يحيط به"[٣٨٨] .

الجواب الثاني : أن لفظ الذهاب لا يلزم منه في لغة العرب الانتقال الحسي للشمس إلى السموات السبع حتى تلاقي العرش وتسجد تحته ، وإنما هو تعبير عن بلوغ الشمس مكانا محددا تكون فيه محاذية للعرش فتسجد هناك ، ويزيد من وضوح هذا الأمر أن العرش أكبر بكثير من الشمس ومن السموات والأرض جميعا ، يقول النبي صلى الله عليه وسلم :" ما السماوات السبع مع الكرسي إلا كحلقة ملقاة بأرض فلاة ، وفضل العرش على الكرسي كفضل الفلاة على الحلقة"[٣٨٩] .

([٣٨٦]) أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري (١٨٩٣/٣) .

([٣٨٧]) الأسماء والصفات (٢٧٥/٢) .

([٣٨٨]) أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري (١٨٩٣/٣) ، وانظر : شرح المشكاة ، الطيبي (٣٤٥٠/١١) .

([٣٨٩]) أخرجه ابن حبان في صحيحه ، رقم (٣٦١) ، وابن أبي شيبة في كتاب العرش ، رقم (٥٨) ، والبيهقي في الأسماء والصفات ، رقم (٨٦٢) ، وانظر : السلسلة الصحيحة ، الألباني ، رقم (١٠٩) .

يقول ابن كثير عن هذا الحديث :"ولا يدل على أنها تصعد إلى فوق السموات من جهتنا حتى تسجد تحت العرش ، بل هي تغرب عن أعيننا ، وهي مستمرة في فلكها الذي هي فيه"(٣٩٠)، ويقول الخطابي معلقا على الحديث :"وفي هذا إخبار عن سجود الشمس تحت العرش ، لا ينكر أن يكون ذلك عند محاذاتها العرش في مسيرها"(٣٩١).

وهذا الأسلوب معروف في لغة العرب ، فإنا نقول لمن خرج للصلاة : إنه ذهب ليقابل ربه ، وليس معنى ذلك أنه انتقل إلى السماء ليقابل الله هناك ، ومن ذلك : قول الله تعالى عن نبيه إبراهيم عليه السلام : {وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي سَيَهْدِينِ} [الصافات:٩٩] ، وهو بالضرورة لا يقصد أنه ذاهب إلى الله في الأعلى في السموات السبع ، وإنما يقصد أنه ذاهب إلى الأرض التي يعبد فيها الله(٣٩٢)، ويصح أن نقول : خرج الرجل إلى الصحراء ليقابل القمر ويستلقي تحته ، وليس المراد أنه يصعد إلى القمر في مداره ويقابله هناك .

الأمر الرابع : أن الحديث حدد وقت سجود الشمس بوقت الغروب ، وذكر أنها لا تكون ساجدة وقت الشروق ، ومن المعلوم أن الغروب والشروق نسبيان ، فإن الشمس لا تزال غاربة شارقة في كل لحظة وحين ، ويلزم عن ذلك أمران لا ثالث لهما : إما أن تكون الشمس ساجدة في كل وقت وغير ساجدة في كل وقت ، وهذا مناقض للعقل ، وإما أن الشمس تغيب عن كل الأرض في لحظة من اللحظات ، وهذا مخالف للعلم الضروري .

والاعتراض بهذا الأمر غير صحيح ، وبيان ما فيه من غلط يمكن أن يكون بأحد جوابين :

الجواب الأول : أن سجود الشمس من الأمور الغيبية ، والأمور الغيبية لا نستطيع تحديد لوازمها ، فالقول بأنه يلزم منه أن تكون ساجدة في كل الأوقات مبني على إدراكنا لصفة سجودها ، ونحن لا نعلم عنه شيئا . وهذا الأمر له مثال في الشريعة ، وهو نزول الله إلى السماء الدنيا كل ليلة في الثلث الأخير منها ، فقد اعتُرِض على ثبوت هذا النزول بأن الأرض لا تخلو من ثلث الليل أبدا ، لكون الليل لا يرتفع عنها بحال ، فيلزم من هذا أن يكون الله نازلا في كل حال .

وهذا الاعتراض مبني على مقدمة خاطئة ، وهي أن نزول الله من جنس نزول المخلوقات من العلو إلى الأرض ، فلو كان نزول الله كذلك لكان ذلك اللازم واردا ، ولكن الصحيح أننا لا نعرف حقيقة نزول الله تعالى ، فلا يصح لنا تحديد لوازمه ، لأن معرفة لازم الشيء متوقفة على معرفة كيفية الشيء(٣٩٣).

فكذلك الحال في سجود الشمس ، فنحن لا نعرف كيفيته وصفته ، فلا يحق لنا نسبة أي لازم إليها بناء على تصورنا لسجودها كما نتصور سجود الإنسان ، فإن في هذا تركيبا بين حقائق لا نعلم الاتفاق بينها في الحقيقة والصفة.

الجواب الثاني : أنه لا يبعد أن يكون للشمس نقطة محددة في مسارها تكون فيها محاذية للعرش بدقة ، وتصادف هذه النقطة وقت غروبها عن أهل الجزيرة العربية في ذلك الوقت الذي تحدث فيه النبي صلى الله عليه وسلم بذلك الخبر ، فأخبر النبي صلى الله عليه وسلم بسجودها في تلك المرحلة .

فليس في الحديث أنه كلما كانت الشمس في حالة الغروب تقوم بالسجود تحت العرش، وليس فيه أن الشمس تُحدِث

---

(٣٩٠) البداية والنهاية (٣٣/١)

(٣٩١) أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري (١٨٩٤/٣) .

(٣٩٢) انظر : تفسير ابن جرير الطبري (٧١/٢١) ، وتفسير البغوي (٤٦/٧) .

(٣٩٣) انظر : شرح حديث النزول ، ابن تيمية (٣٢٠) .

سجودا لها كلما حدث لها الغروب النسبي ، وليس فيه أن سجودها يقع بمجرد وقت غروبها مباشرة ، فلم يقل النبي صلى الله عليه وسلم :"إنها تغرب تحت العرش" ، وإنما فيه إخبار من النبي لمن كان يخاطبهم في ذلك المكان وذلك الزمان بأنها إذا غربت عنهم تسير حتى تحاذي العرش فتسجد وتستأذن .

وفي تعليقات عدد من شراح الحديث إشارات لا بأس بها إلى هذا المعنى ، يقول الخطابي :"وفي هذا إخبار عن سجود الشمس تحت العرش ، لا ينكر أن يكون ذلك عند محاذاتها العرش في مسيرها"[٣٩٤] ، ويقول ابن حجر :" وأما قوله :"تحت العرش" فقيل : هو حين محاذاتها ، ولا يخالف هذا قوله :"وجدها تغرب في عين حمئة" فإن المراد بها نهاية مدرك البصر إليها حال الغروب ، وسجودها تحت العرش إنما هو بعد الغروب"[٣٩٥] .

فهذه الأقوال تدل على أن أولئك العلماء لم يفهموا أن الشمس تحدث سجودا لها كلما حدث لها الغروب النسبي ، فتكون ساجدة في كل لحظة وحين ، وإنما فهموا أن لها سجودا واحدا يقع منها حين تتحقق محاذاتها للعرش ، وذلك حين تكون غاربة عن أهل الجزيرة ومن في حكمهم .

فتبين من كل ما سبق أن المعترضين على الإسلام بهذا الاعتراض وقعوا في أنواع من الأغلاط ، فهم لم يحصلوا على الفهم الصحيح للنصوص ، وبنوا تصورا مغلوطا عن كيفية سجود الشمس ورتبوا عليه اللوازم التي يرونها ، وكذلك خلطوا بين الأمور المستبعدة في العقل الإنساني وبين الأمور المستحيلة الوقوع .

المثال الخامس : إعطاء صورة زائفة عن الكون ، يدعي بعض المعترضين أن الإسلام إذا تحدث عن الكون كثيرا ما يقتصر في حديثه عن السماء والأرض ، وأما ما بينهما فلا يذكره إلا مجملا ، وهذا تزييف للحقيقة ؛ لأننا اكتشفنا مع التطور العلمي أن هناك كواكب أخرى كثيرة هي أكبر وأضخم من الأرض مرات عديدة ، بل إن الأرض لا تساوي مع حجمها شيئا ، فلماذا لم يذكر القرآن شيئا من تلك الكواكب؟!

وكذلك فإن القرآن إذا أراد أن يبين ضخامة حجم الجنة يذكر سعة السماء والأرض ، كما في قوله : {وَسَارِعُواْ إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِين} [آل عمران:١٣٣] ، ومن المعلوم أن الأرض لا تساوي مع السماء شيئا ، وأن الشمس أكبر منها بمرات كثيرة فلماذا لم يذكرها بدل الأرض؟![٣٩٦]

وهذه التعاملات تدل على أن القرآن ليس نازلا من عند الله الخالق للكون ، وإنما هو من عند محمد بناه على التصورات البسيطة المضللة التي كان يعرفها الناس عن الكون في ذلك الزمان .

ولكن هذا الاعتراض غير صحيح ، ويقوم على تصورات خاطئة واستنتاجات مضللة ، وبيان ما في هذا الاعتراض من غلط يتبين بالأمور التالية :

الأمر الأول : أن هذا الاعتراض مبني على سوء تصور لحقيقة دين الإسلام ولهدفه الأولي ، فإن الهدف الأولي من دين الإسلام ليس شرح القضايا الفلكية ولا إعطاء صورة مفصلة عن مكوناتها ، وإنما هو في الأساس دين لإرشاد الناس إلى عبادة الله ، وتنبيههم على آياته في الكون الدالة على عظمته وجبروته وجلاله ، وكذلك ليس من هدف القرآن الإرشاد إلى كل

([٣٩٤]) أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري (١٨٩٤/٣) .

([٣٩٥]) فتح الباري (٥٤٢/٨) .

([٣٩٦]) انظر : مفهوم السماء في القرآن ، مجلة أنا أفكر (٢٤/١٠).

الآيات الموجودة في الكون ، وإنما هدفه الأساس إرشادهم إلى الدلالات الظاهرة البينة للناس التي يدركونها بأبصارهم ، ولأجل هذا اقتصر على الآيات الظاهرة ، كالسماء والأرض والجبال والسحب والشمس والقمر ونحوها .

فعدم حديث القرآن إذن عن تفاصيل القضايا الفلكية ليس عيبا ولا نقصا ، فعدم الحديث عن الشيء لكونه غير داخل في المقصود ليس مما يعاب عليه ثم يدعي فيه النقص ، ولا يكون ذلك كذلك إلا إذا التزم القرآن بأن من أهدافه توضيح كل التفاصيل الفلكية وبيانها ، ولكنه لم يلتزم ذلك لنفسه ولم يجعله من أهدافه وأغراضه ، فكيف يصح أن ندعي بأن عدم ذكره لذلك نقص فيه ؟!!

وهذا الأمر ليس خاصا بالقضايا الفلكية فقط ، بل هو شامل لكل القضايا الكونية والتجريبية والجغرافية والتاريخية والطبيعية والطبية وغيرها ، فحديث الإسلام عن هذه الأمور إنما هو عن طريق العَرَض وليس عن طريق القصد والهدف ، أي : أنه إنما يتحدث عنها لمصحة تتعلق بإرشاد الناس إلى دينهم ، ولا يتحدث عنها على أنها مقصودة له بالقصد بالمباشر .

في المقابل فقد كان لدى الناس في ذلك الزمان أخطاء كثيرة وتصورات باطلة عن تلك القضايا المختلفة ، ولم يعرج عليها القرآن بشيء ، ولا يصح أن يلزم الإسلام ببيان ذلك كله ؛ لأن الدخول في هذه الأمور سيحول القرآن إلى كتاب موسع في التاريخ والجغرافيا والفلك والطب وسائر العلوم التجريبية ، وهذا كله منافٍ للغرض الأولي من القرآن ، وهو إرشاد الناس إلى عبادة ربهم ودلالاتهم إليه.

ثم إن النصوص الشرعية أرشدت الناس إرشادا عاما إلى الطرق الصحيحة للبحث في القضايا الكونية، فلو التزم الناس بها سيصلون إلى التصورات الصائبة ويقفون على الأخطاء التي كانوا واقعين بها من غير نص مباشر من نصوص الشريعة .

الأمر الثاني : أنه مع عدم ذكر القرآن للقضايا التجريبية بأنواعها فهو لم يتضمن نصوصا صريحة مباشرة تعارض النظريات الصحيحة حول الفلك ، بل إنه تضمن إشارات قوية تفتح الباب للنظر في الأكوان وتدعو إلى البحث فيها ، وتمهد الطريق لقبول النظريات الصحيحة عنها ، ومنه قوله تعالى : {قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} [العنكبوت:٢٠]، ففيها دعوة صريحة إلى السير في الأرض والبحث فيها عن القوانين وكيفية نشأتها ، ومن ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم : "ما السماوات السبع مع الكرسي إلا كحلقة ملقاة بأرض فلاة وفضل العرش على الكرسي كفضل الفلاة على الحلقة"[٣٩٧]، وهذا الحديث يدل على أن الكون فسيح جدا ، وأنه بلغ من الضخامة مبلغا عظيما .

ومما يدل على أن القرآن لم يأت بنصوص تنافي اتساع الكون وضخامته : أن عددا من علماء المسلمين بحثوا في قضايا الكون بناء على العلم التجريبي ، وتوصلوا إلى نتائج متعددة ، كالقول بأن الشمس أضخم بشكل كبير جدا من الأرض[٣٩٨]، وأشكال الكواكب وأنواعها وغير ذلك[٣٩٩] ، ولم يروا في ذلك أي معارضة للقرآن .

---

(٣٩٧) أخرجه ابن حبان ، في صحيحه ، رقم (٣٦١) ، والبيهقي في الأسماء والصفات (٢/٣٠٠) .

(٣٩٨) انظر : معيار العلم ، الغزالي (٣٠) .

(٣٩٩) انظر في التعريف بعلماء الفلك المسلمين وشيء من اكتشافاتهم : إتحاف الأفاضل بأسماء وتواليف بعض أهل الفلك الأوائل ، فخر الدين المناظر ، منتدى التوحيد ، رابط :
http://www.eltwhed.com/vb/showthread.php?31857-%C5%CA%CD%C7%DD-%C7%E1%C3%DD%C7%D6%E1-%C8%C3%D3%E3%C7%C1-%E6%CA%E6%C7%E1%ED%DD-%C8%DA%D6-%C3%E5%E1-%C7%E1%DD%E1%DF-%C7%E1%C3%E6%C7%C6%E1

الأمر الثالث : أن موازنة القرآن بين السماء والأرض في بيان الاتساع والضخامة ليس المراد منها أن الأرض مقاربة للسماء في الحجم ، وإنما هو اعتماد على ما هو معروف من لغة العرب وعرفهم في التعبير عن معنى الاتساع والضخامة ، وهذا ما ذكره بعض علماء التفسير قبل العصر الحديث ، وفي هذا يقول القرطبي :" وقال قوم : الكلام جار على مقطع العرب من الاستعارة ؛ فلما كانت الجنة من الاتساع والانفساح في غاية قصوى ؛ حسنت العبارة عنها بعرض السموات والأرض ؛ كما تقول للرجل : هذا بحر ، ولشخص كبير من الحيوان : هذا جبل ، ولم تقصد الآية تحديد العرض ، ولكن أراد بذلك أنها أوسع شيء رأيتموه"[٤٠٠] .

المثال السادس : مناقضة العلم في حقيقة السماء ، ادعى بعض المعترضين على الإسلام أن القرآن يتحدث عن السماء على أنها سقف مادي له أبواب ويتشقق ويتفطر ويُطْوى ويزين بالنجوم وأنه يدرك بالعين المجردة ، وذلك كمثل قوله تعالى : {أَفَلَمْ يَنظُرُوا إِلَى السَّمَاء فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ}[ق:٦]، وقوله : {اللّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا}[الرعد:٢]، وقوله : {الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَّا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِن فُطُورٍ}[الملك:٣]، وقوله : {أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا}[نوح:١٥] ، ولكن العلم الحديث توصل إلى مسافات طويلة جدا في الفضاء ولم يجد ذلك السقف الذي يُرى بالعين المجردة له أبواب وزينة ، وليس فيه عيوب ولا تشقق ، وهذا يدل على أن القرآن كان يتحدث عن التصور البدائي الذي كان يعرفه الناس في ذلك الزمان عن السماء ، وهي تصورات أثبت العلم الحديث بطلانها[٤٠١] .

ولكن الاعتراض على صحة الإسلام بهذا الاعتراض غير صحيح ؛ لكونه مبنيا على تصورات خاطئة عن أسلوب القرآن في البيان ، وتوضيح ما في ذلك الاعتراض من خلل يتبين بالأمور التالية :

الأمر الأول : أن لفظ "السماء" ذُكر في القرآن مرات كثيرة وفي سياقات مختلفة ، بلغت بصيغة الإفراد والجمع أكثر من ثلاثمائة مرة ، وقد ذكر عدد من العلماء أن لفظ السماء يطلق في القرآن ويراد به معانٍ متعددة[٤٠٢] ، منها: البناء الذي خلقه الله في يومين ، كما في قوله تعالى : {ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاء فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ}[البقرة:٢٩] ، ومنها : كل ما علا على الناس وارتفع عنهم " جهة العلو" ، كقوله تعالى : {أَلَمْ يَرَوْاْ إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ فِي جَوِّ السَّمَاء مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلاَّ اللّهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ}[النحل:٧٩]، ومنها : السحاب ، وهو جزء مما علا على الإنسان ، كما في قوله تعالى : {وَأَرْسَلْنَا الرِّيَاحَ لَوَاقِحَ فَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاء مَاء فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ}[الحجر:٢٢]، ومنها المطر ، كما في وقوله تعالى : {يُرْسِلِ السَّمَاء عَلَيْكُم مِّدْرَارًا}[نوح:١١].

ويجمل ابن تيمية المعاني التي يطلق عليها لفظ السماء في النصوص فيقول :" لفظ السماء يتناول كل ما سما ، ويدخل فيه السموات والكرسي والعرش وما فوق ذلك...وإذا كان لفظ السماء قد يراد به السحاب ، ويراد به الفلك ، ويراد به ما فوق العالم ، ويراد به العلو مطلقا"[٤٠٣]

---

(٤٠٠) الجامع لأحكام القرآن (٤/٢٠٥) .

(٤٠١) انظر : مفهوم السماء في القرآن ، مجلة أنا أفكر ، العدد ١٠،ص٢٣-٢٥ .

(٤٠٢) انظر : نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر ، ابن الجوزي (٣٥٨) ، وقاموس القرآن ، الحسن بن محمد الدامغاني (٢٤٩).

(٤٠٣) مجموع الفتاوى (١٦/١٠٩) .

وتحديد موضع كل معنى من تلك المعاني المختلفة راجع إلى طبيعة السياق وتركيب الكلام ، فقد يراد بلفظ السماء في موضع معنى غير المعنى الذي يراد به في موضع آخر ، ومن الخطأ المنهجي أن نتعامل مع لفظ السماء على أنه يراد به معنى واحد في كل سياق جاء فيه ، فهذا التعامل يوقع في أغلاط تفسيرية عديدة ، فلو جعلنا المراد بالسماء البناء الذي خلقه الله في يومين فقط ، فكيف يمكن أن نفسر قول الله تعالى : {يُرْسِلِ السَّمَاء عَلَيْكُم مِّدْرَارًا} [نوح: ١١]؟!!

وأكثر ما يطلق لفظ السماء بصيغة الإفراد ، ولفظ السموات في عدد من المواضع على الفلك المحيط بالأرض الذي يراه الناس بأعينهم ، وتكون فيه النجوم والكواكب والسحب وغيرها ، فالقرآن يتعامل مع ذلك الفلك على أنه سقف للأرض وغطاء لها ، وهو مليء بالآيات العظيمة الدالة على عظمة الله وجلاله .

ومن ذلك قول قوله تعالى : {وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ} [البروج: ١] ، فقد اختلف المفسرون في معنى البروج ، ولكن أقوالهم كلها تدل على أن المراد بالسماء هنا السماء التي تظهر فيها النجوم والشمس والقمر ، يقول ابن جرير ، بعد أن نقل الخلاف في معنى البروج :" وأولى الأقوال في ذلك بالصواب: أن يقال: معنى ذلك: والسماء ذات منازل الشمس والقمر، وذلك أن البروج جمع برج، وهي منازل تتخذ عالية عن الأرض مرتفعة، ومن ذلك قول الله: {ولو كنتم في بروج مشيدة} [النساء: ٧٨] منازل مرتفعة عالية في السماء، وهي اثنا عشر برجا"[٤٠٤].

وهذا يدل على أن المراد بالسماء في هذه الآية الفلك الذي يشاهد الناس فيه تلك البروج ، ويدل على صحة هذا القول قوله تعالى : {جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا} [الفرقان: ٦١] وهي النجوم، أو منازلها.

ومن ذلك قوله تعالى : {فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُنْهَمِرٍ} [القمر: ١١]، ومن المعلوم أن الماء ينزل من السحب ، وليس من ذلك البناء الذي خلق الله في يومين ، فيكون المراد بالسماء في هذه الآية الفلك المحيط بالأرض .

ومن ذلك قوله تعالى : {وَجَعَلْنَا السَّمَاء سَقْفًا مَّحْفُوظًا وَهُمْ عَنْ آيَاتِهَا مُعْرِضُون} [الأنبياء:٣٢]، وهذه الآية تدل على أن آيات السماء يمكن أن تُدرك وتُرى ، ولكن الكفار أعرضوا عنها ، ولهذا ذكر المفسرون أن المراد بالآيات هنا :الشمس والقمر والنجوم وغيرها[٤٠٥].

وهذا يدل على أن المراد بالسماء الغطاء الفلكي المحيط بالأرض ، وقد ذكر ابن كثير أن هذه الآية تماثل في الدلالة قول الله تعالى : {وَكَأَيِّنْ مِنْ آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ} [يُوسُفَ:١٠٥] ، ومثلها قوله تعالى : {أَفَلَمْ يَرَوْا إِلَى مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُم مِّنَ السَّمَاء وَالأَرْضِ} [سبأ:٩] ، وقوله تعالى : {قُلِ انْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا تُغْنِي الآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ} [يُونُسَ: ١٠١][٤٠٦]، وفي بعض هذه الآيات استعمل القرآن لفظ السموات ، وهي تتحدث عن آيات يمكن أن ترى وتشاهد ويمكن التأمل فيها ، ولهذا صح أن يحكم عليهم بالإعراض عنها ، وأن بعض الناس لا ينتفع بها ، ولو كان المراد بالسماء/ السموات هنا ذلك البناء الذي خلقه الله في يومين لما أمكن رؤية ما فيها من آيات ؛ لكون النصوص الشرعية تدل على أنها بعيدة عنا جدا .

وهذه الشواهد تدل على أن لفظ السماء/ السموات قد يطلق في القرآن ويراد به الغطاء الفلكي المحيط بالأرض ، الذي

---

(٤٠٤) جامع البيان في تفسير آي القرآن (٢٤/٢٦١-٢٦٢) ، وانظر : تفسير القرآن العظيم ، ابن كثير (٨/٣٦٢) .

(٤٠٥) انظر : جامع البيان في تفسير آي القرآن ابن جرير الطبري (١٦/٢٦١) ، وتفسير القرآن العظيم ، ابن كثير (٥/٣٤١) .

(٤٠٦) انظر : تفسير القرآن العظيم ، ابن كثير (٤/٢٤٩) .

يمكن للناس رؤيته والتأمل فيه ، وعلى هذا المعنى يحمل قول الله تعالى : {أَفَلَمْ يَنظُرُوا إِلَى السَّمَاء فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ}[ق:٦]، وغيرها من الآيات ، فهي متعلقة بشيء يمكن أن ينظر إليه ويتأمل فيه ، ولو كان المراد بها البناء الذي خلقه الله في يومين ، فإنه لا يمكن أن يدرك بالعين المجردة ، ولا يمكن التأمل فيه .

فإن قيل : يشكل على التقرير السابق :قوله تعالى : {الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَّا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِن فُطُور}[الملك:٣] ، فالله أمر بالنظر في السموات السبع وهي لا ترى .

قيل : ليس ذلك مشكلا ؛ لأن الصحيح من أقوال المفسرين أن الأمر بالنظر وإرجاعه ليس المقصود به السموات فقط ، بل المقصود به كل خلق الله ، يقول ابن جرير الطبري :" وقوله: "ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت" يقول جل ثناؤه: ما ترى في خلق الرحمن الذي خلق ، لا في سماء ولا في أرض، ولا في غير ذلك من تفاوت، يعني من اختلاف"[٤٠٧].

وعلى هذا ، فالأمر بإرجاع البصر راجع إلى ما يمكن أن يرى من خلق الله تعالى ، وهي دعوة من الله لكل البشر أن يجتهدوا في التدقيق والتأمل في كل ما يستطيعون الوصول إليه من الكون ليروا هل فيه خلل ونقص أم لا؟!

الأمر الثاني : كما أن القرآن يطلق لفظ السماء على الفلك المحيط بالأرض ، فإنه أكثر ما يطلق لفظ السموات –بصيغة الجمع – على البناء الذي خلقه الله في يومين ، كما في قوله تعالى : {إِنَّ رَبَّكُمُ اللّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ}[يونس:٣]، وقوله تعالى : {هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاء فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيم}[البقرة:٢٩]، وقوله تعالى : {فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاء أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاء الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيم}[فُصِّلَت:١٢]، وقوله تعالى : {اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ}[الطلاق:١٢]، وجاء في السنة الصحيحة أخبار تفصيلية عن تلك السموات السبع ، وعن بعض الأمور التي فيها .

وهذه السماوات السبع من الأمور الغيبية ، والإيمان بها داخل في الإيمان بالأمور الخبرية المحضة ، بمعنى أننا نحن المؤمنين ليس لدينا دليل على وجودها إلا خبر النبي الصادق ، ولو لم يخبرنا بها لما أمكن لنا العلم بوجودها .

وقد جاء في النصوص الشرعية ما يدل على أن الله خلقها في يومين وأنها سبع سماوات كل سماء فوق الأخرى ، وأن كل واحدة منفصلة عن الأخرى ، وأنها واسعة جدا ، وأن كل سماء فيها عمار وسكان وعمار من الملائكة ، وغير ذلك من الأوصاف .

فإن قيل : يشكل على ذلك قوله تعالى : {أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا } [نوح: ١٦]، فإن ظاهر قول نوح أن قومه يرون السموات السبع ، فكيف يقال إنها غيب لا يرى بالعين المجردة ؟!

قيل : إن ذلك غير مشكل ؛ لأن الصحيح أن المراد بالرؤية في هذه الآية الرؤية العلمية وليست الرؤية البصرية ، وقد أشار بعض المفسرين إلى هذا المعنى ، فقال القرطبي :" قوله تعالى : {أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقاً} ذكر لهم دليلا آخر ؛ أي ألم تعلموا أن الذي قدر على هذا ، فهو الذي يجب أن يعبد ... وقوله : {أَلَمْ تَرَوْا} على جهة الإخبار لا المعاينة ؛كما تقول : ألم ترني كيف صنعت بفلان كذا"[٤٠٨]، وقال ابن عادل :"قوله :" {أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقاً} ،

---

[٤٠٧] جامع البيان في تفسير آي القرآن (١١٩/٢٣) .

[٤٠٨] الجامع لأحكام القرآن (٣٠٤/١٨) .

أي : ألم تعلموا أنَّ الذي قدر على هذا ، فهو الذي يجب أن يعبد"[٤٠٩] .

واستعمال فعل "رأى" في الرؤية العلمية كثير في القرآن ، ومن ذلك قوله تعالى : {أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَمَن فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ }[الحج:١٨] ، وسجود هذه الأشياء غير مرئي لنا ؛ لأن الله أخبرنا بأنا لا نفقه سجودها وتسبيحها .

ومما يدل على ذلك أن قوم نوح لو فهموا أن نوحا يقصد الرؤية البصرية لاعترضوا عليه ، وقالوا : إنا لا نرى ذلك ، فإقرارهم لنوح يدل على أن لديهم علما مسبقا بهذه القضية .

ومما يدل على ذلك : أن الله تعالى أخبر عن كفار العرب أنهم يعرفون أن السموات سبع ، وأن الله مستوٍ على العرش ، كما في قوله : {قُلْ مَن رَّبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ** سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلاَ تَتَّقُون}[المؤمنون:٧٦-٨٧]، وهم لم يعلموا ذلك بحواسهم ولا بعقولهم ، وإنما عن طريق النبوات السابقة .

وبناء على هذا التفسير فإنه لا يصح الاستدلال بهذه الآية على أن السموات السبع يمكن أن ترى بالعين بالمجردة .

ولا يصح أن ينكر أحد وجود تلك السموات بناء على أن العلم الحديث لم يصل إليها ولم يكتشفها، فإن العلم الحديث لم يصل إلى معرفة كل شيء ، ولم يبلغ الإحاطة بالكون الذي نحن فيه فكيف بغيره؟! وغاية ما يمكن أن يبنى على العلم في هذه القضية التوقف عن النفي والإثبات ؛ لأن عدم الدليل المعين ليس دليلا على العدم ، وعدم الوجدان ليس دليلا على عدم الوجود .

ووجود تلك السموات السبع ليس مستحيلا ولا مناقضا للعقل ، بل هو من الأمور الممكنة عقلا ، فلا يوجد في قوانين العقل الإنساني الضروري ما يمنع أن يوجد خلق آخر مكون من طبقات لا يمكن لقدرتنا البشرية الوصول إليه .

وإذا كان الأمر كذلك ، فإنه إن كان المعترض على وجود السموات السبع من أتباع الدين الربوبي فإنه يلزمه التسليم بإمكان حدوثها ؛ لكون الله قادرًا على كل ما هو ممكن .

وإن كان من المنكرين لوجود الله ، فإن النقاش معه لا يصح أن يتوجه إلى السموات السبع مباشرة؛ لأنه أنكر الأصل الذي يقوم عليه التسليم بوجودها ، وهو خلق الكون ، وإنما يتوجب أن يكون النقاش معه في إثبات خلق الله للكون وامتناع حدوثه من غير خالق ، فإن أقر بذلك أمكن الحديث معه في تفاصيل الكون ، ومنها وجود السموات السبع ، وإن لم يقر ، فلا فائدة ذات بالٍ من الحوار معه إلا في إثبات إمكانه العقلي .

الأمر الثالث : أننا لا ننكر أن بعض علماء المسلمين فسر السموات السبع بالأفلاك السبعة ، وجعل السموات من الأمور المشاهدة والمدركة بالحس ، وفي ذكر قولهم وأدلته يقول ابن تيمية :" أما قوله: الأفلاك هل هي السموات أو غيرها؟ ففي ذلك قولان معروفان للناس ، لكن الذين قالوا : إن هذا هو هذا احتجوا بقوله تعالى: {ألم تروا كيف خلق الله سبع سماوات طباقا} {وجعل القمر فيهن نورا وجعل الشمس سراجا} قالوا: فأخبر الله أن القمر في السموات. وقد قال تعالى: {وهو الذي خلق الليل والنهار والشمس والقمر كل في فلك يسبحون} وقال تعالى: {لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون} . فأخبر في الآيتين أن القمر في الفلك ،كما أخبر أنه في السموات ، ولأن الله أخبر أنا نرى السموات بقوله: {الذي خلق سبع سماوات طباقا ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور ثم ارجع

---

[٤٠٩] تفسير اللباب ، ابن عادل (١٩/٣٨٠) .

البصر كرتين ينقلب إليك البصر خاسئا وهو حسير} . وقال: {أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج} وأمثال ذلك من النصوص الدالة على أن السماء مشاهدة ، والمشاهد هو الفلك؛ فدل على أن أحدهما هو الآخر"[٤١٠]. وأصحاب هذا القول إن قصدوا أن الفلك يسمى سماءً في القرآن ، وأن لفظ السماء / السموات يراد به في بعض الموضع الفلك بطبقاته المختلفة ، فهو قول صحيح مقبول ، كما تبين من قبل ، وإن قصدوا أن السماء/والسموات لا يراد بها في القرآن إلا الفلك المحيط بالأرض ، وأنكروا دلالاتها على وجود البناء الذي خلقه الله في يومين ، فهو قول غير صحيح ؛لمناقضته للنصوص الشرعية الصريحة .

وذكر بعض العلماء أن القمر في السماء الأولى وعطارد في السماء الثانية ، والزهرة في الثالثة ، والشمس في الرابعة ، والمريخ في الخامسة ، والمشتري في السادسة ، وزحل في السابعة[٤١١].

ولكن هذا القول مبني على الظن ، وليس في النصوص الشرعية ما يدل عليه ، فلا يصح أن ينسب إلى الإسلام ، وإنما ينسب إلى من قال به[٤١٢].

المثال السابع : التصور الخاطئ عن النجوم ، ادعى بعض المعترضين على بالإسلام بأن القرآن يتحدث عن النجوم على أنها أحجام صغيرة متصلة بالسماء ، زينة لها ، ورجوما للشياطين ، وعلامات يهتدي بها الناس ، ولكن العلم الحديث أثبت لنا أن تلك النجوم التي نراها إنما هي عبارة عن مجرات ضخمة تبعد عنا مسافات واسعة ، وأن الشهب التي نراها في الأفق حاصلة بأسباب طبيعية ليس لها علاقة بصعود الشياطين إلى السماء .

فلو كان القرآن من عند الله ، فكيف يمكن أن يقع فيه مثل هذا الخطأ؟! بل إن وقوع ذلك الخطأ دليل على أن الإسلام دين أرضي من صنع البشر ، وضعوه بناءً على تصوراتهم البدائية عن الكون .

ولكن هذا الاعتراض تتكرر فيه الأغلاط التي وقع فيها المعترضون على الإسلام في كل الأمثلة السابقة، والاعتراض بهذا الأمر ليس خاصا بعصر العلم التجريبي، وإنما وجد من يعترض بمثله قبل القرن السابع الهجري، وقد أورد عدد من المفسرين اعتراضهم وقدموا عنه أجوبة متعددة[٤١٣]، وبيان ما في قولهم من انحراف في الفهم والتصور يتحصل في الأمور التالية :

الأمر الأول : أنه لا شك أن القرآن ذكر أن الله زين السماء الدنيا بالأضواء والنجوم التي نراها في الليل ، وهو تارة يطلق عليها لفظ الكواكب ، كما في قوله تعالى : {إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاء الدُّنْيَا بِزِينَةٍ الْكَوَاكِبِ}[الصافات:٦]، وتارة يطلق عليها لفظ المصابيح ، كما في قوله تعالى : {وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاء الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِّلشَّيَاطِينِ وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ السَّعِيرِ}[الملك:٥]، وتارة يطلق عليها لفظ النجم ، كما في قوله تعالى : {وَعَلامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُون}[النحل:١٦].

ولكن القرآن لم يبين صفة تلك الكواكب والمصابيح ، وهل هي متصلة بالسماء أم سابحة في الفضاء ؟ وهل هي ثابتة أم متحركة؟ وهل هي صغيرة أم كبيرة؟ فهذه الأمور من المسكوت عنها في القرآن . فكونها زينة للسماء مع كونها غير ملتصقة بها أمر مقبول في اللغة ، بل هو مستعمل في لغة الناس اليومية ، ولا يشترط في واللغة أن الشيء لا يكون زينة لشيء ما إلا إذا كان ملتصقا به .

---

(٤١٠) مجموع الفتاوى ، ابن تيمية (٥٩٢/٦) .

(٤١١) انظر : تفسير القرآن العظيم ، ابن كثير (٢٣٣/٨) .

(٤١٢) انظر : مجموع فتاوى ورسائل الشيخ محمد العثيمين (٣٢٢/٥) .

(٤١٣) انظر : التفسير الكبير ، الرازي (٥٨٤/١٠) .

وأما وصفها بكونها زينة للسماء وبكونها علامات على الطريق والمسارات ، فهو باعتبار ما يبدو لنظر الناظرين في الأرض ، ولا شك في صحة تلك الأوصاف بهذا الاعتبار ، وما زال الناس حتى يومها هذا – وهم في عصر العلم التجريبي – يعتبرون تلك النجوم زينة للسماء في الليل ، بل إن علماء الفلك إذا خرج الواحد منهم في الصحراء في الليل يؤمن بأن ما يراه في السماء من لمعان زينة لها وبهاءً ، وربما يعبر عن ذلك بعبارة عاطفية .

الأمر الثاني : أن القرآن حين يتحدث عن رجم الشياطين لا يذكر إلا لفظ الشهب فقط ، وهو شعلة من نار ، ولم يذكر أن الرجم يكون بتلك الكواكب والنجوم ، كما في قوله تعالى : {إِلاَّ مَنِ اسْتَرَقَ السَّمْعَ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ مُّبِينٌ}[الحِجر:١٨] ، وقوله تعالى : {إِلاَّ مَنْ خَطِفَ الْخَطْفَةَ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ ثَاقِبٌ}[الصافات:١٠].

وقد تنبه عدد من المفسرين قبل عصر العلم التجريبي إلى هذا الاختلاف في الاستعمال القرآني ، ونبهوا إلى أن الرجم للشياطين لا يكون بالكواكب ولا بالنجوم ، وإنما بشهاب من نار ، ثم اختلفوا بعد ذلك في تحديد علاقة تلك الشهب بالكواكب .

فنمهم من جزم بأنها جزء منها ، ومنهم من جزم بأنها ليست جزءًا منها ، ومنهم من تردد في الأمر .

فأما ابن حزم فإنه يؤكد أن الشهب ليست هي الكواكب ويذكر بأنها تنشأ من مادة غير مادة الكواكب ، فيقول :" الكواكب المرمي بها هي دون سماء الدنيا لأنها لو كانت في السماء لكان الشياطين يصلون إلى السماء أو كانت هي تخرج عن السماء وإلا فكانت تلك الشهب لا تصل إليهم إلا بذلك وقد صح أنهم ممنوعون من السماء بالرجوم فصح أن الرجوم دون السماء وأيضا فإن تلك الرجوم ليست نجوما معروفة أصلا وإنما هي شهب ونيازك من نار تتكوكب وتشتعل وتطفأ"[٤١٤].

ووافق ابنَ حزم الرازي ، فإنه بعد أن ذكر إشكالا حول الآية ، حاصله : أنه لو كان الذي يرجم به الشياطين الكواكب نفسها لنقص عددها وضعفت زينة السماء ، قال مجيبا :" إن هذه الشهب غير تلك الكواكب الثابتة ، وأما قوله تعالى {ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح وجعلناها رجوماً للشياطين} (الملك: ٥) فنقول: كل نير يحصل في الجو العالي فهو مصباح لأهل الأرض ، إلا أن تلك المصابيح منها باقية على وجه الدهر آمنة من التغير والفساد ، ومنها ما لا يكون كذلك ، وهي هذه الشهب التي يحدثها الله تعالى ويجعلها رجوماً للشياطين إلى حيث يعلمون ، وبها يزول الإشكال"[٤١٥]وحاصل جوابه : أن المصابيح نوعان ، أحدهما : تلك النجوم الثابتة في المساء ، ومنها الشهب التي يحدثها الله لرجم الشياطين ، وشمل اسم المصابيح النوعين لأن كلا منهما يضيء في السماء ليلا .

وأما الزمخشري فيذكر أن الشهب منفصلة من الكواكب حيث يقول :" ومعنى كونها مراجم للشياطين : أنّ الشهب التي تنقض لرمي المسترقة منهم منفصلة من نار الكواكب ، لا أنهم يرجمون بالكواكب أنفسها ؛ لأنها قارة في الفلك على حالها"[٤١٦]، ويقول ابن جزي :"قوله : { وَجَعَلْنَاهَا رُجُوماً لِّلشَّيَاطِينِ } أي : جعلنا منها رجوماً ، لأن الكواكب الثابتة ليست ترجم الشياطين ، فهو كقولك : أكرمت بني فلان؛ إذا أكرمت بعضهم"[٤١٧].

وأما ابن كثير فقد تردد في علاقة الشهب بالكواكب ، حيث يقول :"وقوله: {وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ} عاد الضمير

([٤١٤]) الفصل في الملل والأهواء والنحل (٧٩/٢) .

([٤١٥]) التفسير الكبير (٣١٩/٢٦) .

([٤١٦]) الكشاف (٥٨١/٤) ، وانظر : شفاء العليل ، ابن القيم (٧١٨/٢) .

([٤١٧]) التسهيل لعلوم التنزيل (٣٩٥/٢) .

في قوله: {وَجَعَلْنَاهَا} على جنس المصابيح لا على عينها ؛ لأنه لا يرمى بالكواكب التي في السماء ، بل بشهب من دونها، وقد تكون مستمدة منها"[٤١٨].

وهذه التفسيرات التي ذكرها العلماء قبل عصر العلم التجريبي تدل على أنهم يفرقون بين الكواكب والنجوم وبين الشهب التي ترجم بها الشياطين ، وأن حكم القرآن على المصابيح والكواكب بأنها رجوم للشياطين إنما هو حكم على جنس ما هو موجود في السماء ، وليس حكما على ذات تلك الكواكب والنجوم .

الأمر الثالث : أن القرآن لم يقل إن كل شهاب يُرى في السماء يكون رجما للشياطين ، وإنما غاية ما جاء فيه أن الشياطين ترجم بالشهب إذا صعدت إلى السماء ، فالنص القرآني إذن لا يحصر أسباب الشهب في رجم الشياطين ، ومعنى هذا أن ما نراه من الشهب في السماء قد يكون بعضها رجما للشياطين ، وقد يكون بعضها ناتجا عن سبب طبيعي عادي لا علاقة له بالشياطين .

فإن قيل : يشكل على هذا حديث ابن عباس رضي الله عنهما الذي يقول فيه: أخبرني رجل من أصحاب النبي –صلى الله عليه وسلم– من الأنصار أنهم بينما هم جلوس ليلة مع رسول الله –صلى الله عليه وسلم– رُمي بنجم فاستنار فقال لهم رسول الله –صلى الله عليه وسلم–:"ماذا كنتم تقولون في الجاهلية إذا رُمي بمثل هذا؟ . قالوا: الله ورسوله أعلم ، كنا نقول ولد الليلة رجل عظيم ومات رجل عظيم ، فقال رسول الله –صلى الله عليه وسلم– :" فإنها لا يرمى بها لموت أحد ولا لحياته، ولكن ربنا تبارك وتعالى اسمه إذا قضى أمرا سبح حملة العرش، ثم سبح أهل السماء الذين يلونهم ، حتى يبلغ التسبيح أهل هذه السماء الدنيا، ثم قال الذين يلون حملة العرش لحملة العرش: ماذا قال ربكم؟ فيخبرونهم ماذا قال، قال: فيستخبر بعض أهل السموات بعضا، حتى يبلغ الخبر هذه السماء الدنيا، فتخطف الجن السمع فيقذفون إلى أوليائهم ، ويرمون به، فما جاءوا به على وجهه فهو حق ، ولكنهم يفرقون فيه ويزيدون"[٤١٩].

قيل : حتى هذا الحديث ليس فيه حصر لأسباب الرجم بالشهب في سبب واحد ، فإن النبي صلى الله عليه وسلم حين أبطل الاعتقاد الخرافي الجاهلي عن تلك الشهب ذكر قصة صعود الشياطين إلى السماء ، وأنها ترمى بالشهب ، وليس فيه أن كل شهاب ترونه لا بد أن يكون رجما للشياطين ، فإن هذا المعنى قدر زائد ليس في الحديث ما يدل عليه.

الأمر الرابع : أنه على التسليم بأن كل شهاب يُرى في السماء فهو رجم للشياطين ، فإنه لا يشكل على التصور الإسلامي لتلك الشهب ؛ لأن هناك فرقا بين البحث في السبب الطبيعي للشيء وبين السبب الغيبي ، ولا تعارض بين الأمرين ، فإن الحدث الواحد قد يكون له سبب طبيعي ظاهر ، ويكون له في الوقت نفسه سبب غيبي وحكمة غيبية لا نعلم عنها شيئا ، فإنه لا يمتنع في العقل أن الله إذا أراد رجم الشياطين أن يحدث شهابا بسبب طبيعي معروف لإصابة تلك الشياطين ، فإن الذي وضع ذلك السبب يمكنه أن يتصرف فيه كيف يشاء .

والمشكل المنهجي عند المعترضين على الأديان أنهم دائما يعتقدون أن هناك تعارضا بين السبب الطبيعي وبين السبب الغيبي ، وأننا إذا اكتشفنا السبب الطبيعي بطل السبب الغيبي ، وهذا الاعتقاد الخاطئ له أمثلة كثيرة عندهم ، منها : اعتقادهم أن الموت يكون بسبب توقف القلب فقط وينكرون أي أثر لخروج الروح ، ومنها : اعتقادهم أن سبب بكاء الطفل حين ولادته

([٤١٨]) تفسير القرآن العظيم (١٧٧/٨) .

([٤١٩]) أخرجه مسلم في صحيحه ، رقم (٥٩٥٥) .

يرجع إلى انتقال الطفل إلى عالم الحس ، وينكرون أن يكون لوغز الشيطان أي أثر ، ومنها : اعتقادهم أن الرعد بسبب اصطكاك الهواء بين السحب ، وينكرون أن يكون لصوت الملك –على القول بثبوته– أي أثر .

وكل هذه اعتقادات باطلة ، فلا يوجد في العقل والواقع ما يمنع أن يكون للشيء الواحد أسباب وأغراض متعددة ، ووقوفنا على نوع واحد منها لا ينفي وجود الأنواع الأخرى الغائبة عنا .

الأمر الخامس : أن عالم الجن والشياطين عالم غيبي لا نعرف عنه شيئا ، ومصدر علمنا اليقيني به إنما هو الخبر الصادق .

وبناء عليه فإنا لا نعلم طريقة صعود الشياطين إلى السماء ، ولا كيفية المقاعد التي يتخذونها ، ولا صفة استماعهم لأصوات الملائكة ، ولا صفة الملائكة ، ولا أين يقف حراس السماء ، ولا كيف ترجم الشياطين بالشهب ، ولا ندري هل تقتل الشهب الشياطين أم تجرحها فقط ، فكل هذه التفاصيل من الأمور الغيبية التي لا نعلم عنها شيئا ، ولا يجوز لنا الخوض فيها ، ولا يصح أن ينسب إلى الإسلام منها شيء إلا بدليل ظاهر بيّن .

المثال الثامن : خلق السموات والأرض في ستة أيام ، ادعى بعض المعترضين بأن الإسلام يتحدث عن أن السموات والأرض وما بينهما خلقت في ستة أيام ، والعلم الحديث يثبت أن الكون خلق في عملية تطورية استمرت ملايين السنين .

ثم إن القرآن يذكر أن خلق الأرض كان قبل خلق السماوات والشمس والقمر ، والعلم الحديث يؤكد أن خلق الشمس كان قبل خلق الأرض بملايين السنين .

وهذا التناقض يدل على أن الإسلام دين وضعي بشري وضعه النبي محمد بناء على ما كان شائعا في ثقافة الأمم في ذلك الزمن عن الكون ونشأته .

وفضلا عن مناقضة القرآن لما هو ثابت في العلم عن خلق السموات والأرض ، فهو في الوقت نفسه لم يسلم من التناقض بين أحكامه ، فمرة يذكر أن خلق الأرض كان قبل خلق السماء ، كما في قوله : {قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِين ** وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِن فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاء لِّلسَّائِلِين ** ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاء وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلأَرْضِ اِئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِين} [فُصِّلَت:٩-١١]، ومرة يذكر أن خلق السموات كان قبل خلق الأرض كما في قوله : {أَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ السَّمَاء بَنَاهَا ** رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّاهَا ** وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَاهَا ** وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا} [النازعات:٢٧-٣٠].

وهذا الاعتراض من أكثر الاعتراضات تداولا بين الناقدين لدين الإسلام ، وهو لا يختلف عن غيره مما يعترضون به في التلبس بالأغلاط والوقوع في الانحراف عن الجادة العلمية ، وبيان ما فيه من خلل يتحصل في الأمور التالية :

الأمر الأول : أنه لا شك أن الله ذكر أن خلق السموات والأرض وما بينهما كان في ستة أيام ، كما في قوله تعالى : {الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيرًا} [الفرقان:٥٩] .

ولكن العلماء اختلفوا في تحديد المراد بهذه الأيام قبل عصر العلم التجريبي على ثلاثة أقوال : **الأول** : أن تلك الأيام مثل أيام الدنيا ، **والثاني** : أن تلك الأيام مثل أيام الآخرة ، إما أن كل يوم منها يساوي ألف سنة أو خمسين ألف سنة ، **والثالث** : أنه لا يعرف قدر تلك الأيام[٤٢٠].

وقد جاء في بعض كلام ابن تيمية ما يدل على أنه يميل إلى ترجيح القول الثالث ، حيث يقول :" وخلق ذلك –

---

(٤٢٠) انظر : تفسير القرآن العظيم ، ابن كثير (٤٢٦) .

السموات والأرض – في مدة غير مقدار حركة الشمس والقمر، كما أخبر أنه خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام ، والشمس والقمر هما من السماوات والأرض، وحركتهما بعد خلقهما، والزمان المقدر بحركتهما . وهو الليل والنهار التابعان لحركتهما . إنما حدث بعد خلقهما، وقد أخبر الله أن خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام، فتلك الأيام مدة وزمان مقدر بحركة أخري غير حركة الشمس والقمر"[٤٢١] . وذكر أن هناك زمانا ينقسم إلى أيام غير الزمان الذي يحصل بحركة الشمس والأرض ، حيث يقول :"وقد أخبر الله أنه خلقه في ستة أيام، فكان حين خلقه زمن يقدر به خلقه ينفصل إلى أيام، فعلم أن الزمان كان موجودا قبل أن يخلق الله الشمس والقمر، ويخلق في هذا العالم الليل والنهار"[٤٢٢].

وقد ذكر البيضاوي القول الثالث احتمالا فقال :"قوله : (إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّماواتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ) أي : في ستة أوقات .. أو في مقدار ستة أيام، فإن المتعارف باليوم زمان طلوع الشمس إلى غروبها ولم يكن حينئذ"[٤٢٣].

وفي اعتماد القول الثالث يقول محمود شكري الألوسي :"والمراد باليوم ، الوقت مطلقا ، لا المتعارف عليه ؛ إذ لا يتصور ذلك حين لا شمس ولا قمر"[٤٢٤].

واختلاف علماء الإسلام قبل عصر العلم الحديث في هذه القضية راجع إلى اختلاف نظرتهم في مقتضيات النصوص الشرعية ودلالاتها ، وهذا يبطل قول من يتهمهم بأنهم إنما نظروا في هذه القضية لكونهم أرادوا التخلص من إشكالية معارضة العلم في العصر الحديث .

وقد اختار عدد من الباحثين المعاصرين القول الثالث واعتمدوه في الجواب على دعوى معارضة القرآن للعلم الحديث في نشأة الكون ، فإذا كانت الأيام المذكورة في القرآن من الأمور الخفية التي لا نعرف قدرها فإنه لا يصح حينئذ الادعاء بأن القرآن يقرر ما يخالف العلم في نشأة الكون ، وهذا أمر ظاهر .

فإن قيل : يعارض هذا القول الحديث الذي جاء فيه تحديد الأيام التي خلقت فيها المخلوقات ، حيث يقول النبي صلى الله عليه وسلم :" خلق الله عز وجل التربة يوم السبت، وخلق فيها الجبال يوم الأحد ، وخلق الشجر يوم الاثنين، وخلق المكروه يوم الثلاثاء ، وخلق النور يوم الأربعاء، وبث فيها الدواب يوم الخميس ، وخلق آدم عليه السلام بعد العصر من يوم الجمعة في آخر الخلق في آخر ساعة من ساعات الجمعة في ما بين العصر إلى الليل"[٤٢٥]، فهذا يدل على أن الأيام التي خلقت فيها السموات والأرض كانت مثل أيام الدنيا .

قيل : إن ذلك غير صحيح ؛ فهذا الحديث ضعيف ، وقد توارد عدد من جهابذة الحديث ونقاده على تضعيفه ، وممن ضعفه : البخاري ويحيى بن معين ، وعلي ابن المديني وعبدالرحمن بن مهدي والبيهقي والطبري والقرطبي وابن تيمية وابن القيم وابن كثير وابن الملقن ، وغيرهم[٤٢٦]؛ ولأجل هذا فإنه لا يصح أن يعتمد عليه في بناء اعتقاد شرعي .

---

(٤٢١) درء تعارض العقل والنقل (١٢٣/١) .

(٤٢٢) منهاج السنة النبوية (٣٦٢/١) .

(٤٢٣) أنوار التنزيل وأسرار التأويل (١٥/٣) .

(٤٢٤) ما دل عليه القرآن مما يعضد الهيئة الجديدة (٦٦) .

(٤٢٥) أخرجه مسلم رقم (٧١٥٥) ، وغيره .

(٤٢٦) انظر في جمع أقوال هؤلاء : الإمام مسلم ومنهجه في الصحيحين وأثره في علم الحديث ، مشهور بن حسن آل سلمان (٥٧٦/٢-٥٧٧) ، وأحاديث العقيدة الموهم إشكالها في الصحيحين ، سليمان الدبيخي (٣٥٧-٣٦٢) .

الأمر الثاني : أنه على التسليم بأن المراد بتلك الأيام أيام الدنيا ، أو هي مقدرة بأيام الآخرة ، فإنه لا يصح الادعاء بأن القرآن مناقض للعلم في نشأة الكون ، وذلك أن العلم لم يصل إلى شيء محدد ثابت في هذه القضية ، وليس هناك يقين في العلم حول كيفية خلق الكون وضبط مدته الزمنية ، فإن البحث في أصل الكون وطبيعة نشأته وكيفيتها من القضايا التي ما زالت محل جدل ونقاش ونظر بين العلماء .

وقد قُدمت نظريات كثيرة عن كيفية نشأة الكون وتشكله ، وكلها ما زالت في مرحلة الظن والتخمين ، ولم يصل شيء منها إلى أن يكون حقيقة علمية ثابتة تحاكم إليها الأقوال المخالفة لها .

وحين أراد جون جريبين أن يكتب قصة الكون ذكر أن كثيرا من المقالات في هذه القصة مبنية على الاستدلال والتخمين "لذا لن يكون هناك تاريخ واحد أو سرد واحد قاطع لتاريخ الكون ، وإنما قصص غير موضوعية نوعا ما مختلفة وتأويلات متعددة"[٤٢٧] .

وذكر أن كتابه يعد سيرة لتاريخ الكون ، وليس سيرة تاريخ الكون[٤٢٨]، وهذه مقولة معبرة ، تدل على أن من يكتب في تاريخ نشأة الكون لا يقدم الصورة الحقيقية لذلك التاريخ ، وإنما يقدم رأيه هو عنه ؛ وذلك أن العلم لم يصل بعد إلى الصورة الحقيقية لسيرة الكون .

وحين ذكر ستيفن وينبرغ النموذج المقترح لنشأة الكون قال :"إن هذا النموذج القياسي ، الذي رسمنا خطوطه العامة ، ليس أكثر النظريات التي نستطيع تخيلها إقناعا لتفسير نشأة الكون ، فهو ينطوي على عدم اليقين نفسه ، وحتى حول البدء ذاته ، أي : حول الجزء الأول من المائة من الثانية الأولى الذي نجده في أسطورة الإدة الفتية ، ثم إنه يتطلب لسوء الحظ اختبار الظروف الابتدائية ، لا سيما النسبة الابتدائية لجسم نووي من أجل كل مليار فوتون ، لقد كنا نفضل نظرية تتصف بالحتمية القوية"[٤٢٩].

ويؤكد كلامه السابق فيقول :"ولا يزال يلزمنا الكثير من الوقت حتى نصبح على يقين من أننا نحيط إحاطة كمية مناسبة بمختلف الأنماط من تطور المجرات"[٤٣٠]، ثم يعود للقضية مرة أخرى ويحذر من الاعتقاد بكونها يقينية قطعية ، وأشار إلى أن موجب الأخذ بها هو كونها أفضل ما يمكن أن يقدم تفسيرا جيدا للكون[٤٣١] .

وأما ستيفن هوكنج فإنه يكرر دائما بأن العلم لم يصل بعد إلى القول الفصل في عدد من القضايا المتعلقة بنشأة الكون ، ويقول :"لماذا نعتقد أن ما نعرفه هو أفضل ؟! ما الذي نعرفه عن الكون؟! وكيف نعرفه؟! ومن أين أتى الكون؟! وإلى أين يذهب؟! وإذا كان له بداية فما حدث قبل ذلك؟! وما هي طبيعة الزمان؟! هل سيصل قط إلى نهاية؟! إن الإنجازات الحديثة في الفيزياء التي أصبحت ممكنة في جزء منها بواسطة تقنيات جديدة تفترض إجابات عن بعض هذه الأسئلة التي ظلت قائمة زمنا طويلا"[٤٣٢] .

---

(٤٢٧) قصة الكون (١١) .

(٤٢٨) المرجع السابق (١٤) .

(٤٢٩) الثلاث الدقائق الأولى من عمر الكون (١٦) .

(٤٣٠) المرجع السابق (٥٣) .

(٤٣١) المرجع السابق (١٣٣) .

(٤٣٢) تاريخ موجز للزمان (٢٤) .

وحين ذكر النموذج المقترح لحالة الانفجار العظيم وما نتج عنه قال :"وهذه الصورة للكون الذي يبدأ ساخنا جدا ، ثم يبرد ، وهو يتمدد تتفق مع كل دليل المشاهدات الذي لدينا في وقتنا هذا ، كل فإنها تخلف عددا من الأسئلة المهمة بلا جواب"[٤٣٣]، ثم طفق في سرد عدد من تلك الأسئلة ، وقوله هذا يدل على أن العلم التجريبي الحديث لم يستقر بعد على نظرية محددة في نشأة الكون ، وكيفية تشكله ، وهذا يدل على أنه من المحتمل جدا أن يكتشف العلم نظرية جديدة ومختلفة في مكوناتها عن النظريات السابقة .

وكرر الأفكار نفسها في كتابه الآخر الذي أسماه "الكون في قشرة جوز" ، حيث يقول :"لكننا لم نصل بعد إلى فهم كامل لأصل الكون"[٤٣٤]، ويقول :"لقد أنجزنا تقدما ملحوظا في فهم الكون ، خاصة في السنوات الأخيرة المعدودة ، ليس لدينا بعد صورة كاملة عن الكون ، ولكن هذا قد لا يكون بعيدا جدا"[٤٣٥]، وذكر أنه "يجب علينا أن نحاول فهم بدء الكون على أساس العلم ، وربما تكون هذه مهمة تتجاوز قدراتنا ، إلا أنه ينبغي على الأقل أن نقدم المحاولة"[٤٣٦].

وفي أثناء حديثه عن النظريات العلمية المقدمة لتفسير نشأة الكون أكد على أن بعضها لا تقوم على براهين علمية تجريبية ، ولكننا نؤمن بها لكونها متسقة مع نظريات صمدت للاختبار[٤٣٧].

وكل ما سبق يدل على أن كثيرا من النظريات المتعلقة بنشأة الكون وكيفية تشكله لم تصل بعد إلى كونها حقائق علمية ثابتة ، وإنما هي أمور نظرية استنباطية أخذت باعتبار اتساقها مع نظريات أخرى ، ويمكن للعلم أن يتخلى عنها في يوم من الأيام ، وينتقل منها إلى نظريات أخرى مختلفة عنها في مشاهدها.

فإذا كان الأمر كذلك ، فإنه لا يصح الاعتماد على تلك النظريات في القدح في الأديان في قضية نشأة الكون وكيفية تشكله ؛ لأن التعارض المعتد به لا يكون إلا بين قطعيات ثابتة بيقين كما سبق التنبيه عليه ، فكيف يصح في العقل أن نطالب الناس بالتخلي عن آرائهم بناء على آراء يعلن أصحابها أنهم لا يملكون عليها دليلا ، وأنهم يمكن أن يتخلوا عنها في يوم من الأيام ؟!! وكيف يصح في العقل أن نقدح في أخبار النبي الذي ثبت عندنا صدقه بيقين بحجة أنه مخالف لآراء ظنية يصرح أصحابها بأنها قابلة للتغير والاستدراك عليها في يوم من الأيام؟!!

الأمر الثالث : أن القرآن لم يذكر كل التفاصيل المتعلقة بنشأة الكون ، وخلق السموات والأرض ، وإنما ذكر بعضها كما في قوله تعالى : {قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِين ** وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِن فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاء لِّلسَّائِلِين ** ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاء وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ اِئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِين} [فُصِّلَت:٩-١١] .

وهذه الآيات ليس فيها أن الله لم يخلق شيئا من المخلوقات قبل تلك الأيام ، بل هناك مخلوقات أخرى كانت موجودة قبل ذلك الزمن ، كالعرش والماء والقلم واللوح وغيرها[٤٣٨].

---

(٤٣٣) المرجع السابق (١٠٩) .

(٤٣٤) الكون في قشرة جوز (٣٢) .

(٤٣٥) المرجع السابق (٧٠) .

(٤٣٦) المرجع السابق (٧٦) .

(٤٣٧) انظر : المرجع السابق (٩٨) .

(٤٣٨) انظر : منهاج السنة النبوية ، ابن تيمية (٣٤٥/٣) .

وليس فيها أيضا أن الله لم يخلق شيئا في تلك الأيام غير الأرض والسموات ، فقد يكون لله مخلوقات أخرى خلقها في تلك الأيام الستة لا نعلم عنها شيئا ، وهي كذلك لا تدل على أن الله لم يخلق شيئا من المخلوقات بعد تلك الأيام الستة ، فإن خلق الله لا يتوقف ولا ينقطع. فغاية ما تدل عليه تلك الآيات أن الله خلق الأرض في يومين وقدر فيها أقواتها في يومين آخرين ، وخلق السموات في يومين . ولم يأتِ في هذه الآيات في سورة فصلت ذكر لما بين السماء والأرض ، ونحن لا نعلم عن وقت خلق ما بين السماء والأرض شيئا ، فقد يكون خلقها في أول لحظة من الأيام الستة وقد يكون في أثنائها وقد يكون في آخرها. وبناء على ذلك فالاعتراض على القرآن بحجة أنه يذكر خلق الأرض قبل خلق الشمس غير صحيح؛ لكون القرآن لم يتعرض لوقت خلق الشمس من حيث الأصل .

المثال العاشر : التصور الخاطئ عن طبيعة القمر ومكانه ، ادعى بعض المعترضين أن القرآن يصور القمر على أنه داخل في السموات السبع كلها ، وأنه منور لجميع أرجائها ، كما في قوله : {أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا ** وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا} [نوح:١٥-١٦] ، ولكن العلم الحديث يثبت أن القمر كوكب صغير جدا بالنسبة للشمس وغيرها من الكواكب الكبيرة ، فكيف يكون مضيئا للسموات الواسعة؟! بل أثبت العلم أن الفضاء مظلم جدا ، فكيف يصح القول بأن القمر نور في السموات؟!

ولكن هذا الاعتراض مبني على تصور خاطئ لدلالات النصوص الشرعية ، بل هو ناتج عن قصور شديد في فهم أساليب القرآن واللغة العربية في البيان ، وكشف ما فيه من خلل يتبين بالأمور التالية:

الأمر الأول : أن علماء الإسلام أثاروا هذه القضية قبل عصر العلم التجريبي ، وبينوا أن القرآن لا يدل على أن القمر في كل السموات ، وإنما هو في السماء الدنيا ، وفسروا تلك الآية على أن المراد بها : أن الله جعل القمر نورا في السماء الدنيا ، وهذا أسلوب معروف في لغة العرب ، حيث يعبر بالكل ويراد به البعض ، وقد استعمله القرآن في مواطن كثيرة ، كقوله تعالى : {يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ} [الرحمن:٢٢] ، ومن المعلوم أن اللؤلؤ والمرجان لا يخرج إلا من أحدهما .

وفي بيان دلالة تلك الآية يقول البغوي :" قوله :{أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا} قال الحسن : يعني في السماء الدنيا ، كما يقال: أتيت بني تميم ، وإنما أتى بعضهم ، وفلان متوار في دور بني فلان ، وإنما هو في دار واحدة"[٤٣٩]، ويقول القرطبي :" {وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُوراً} أي في سماء الدنيا ؛ كما يقال : أتاني بنو تميم ، وأتيت بني تميم ، والمراد بعضهم ؛ قاله الأخفش. قال ابن كيسان : إذا كان في إحداهن فهو فيهن"[٤٤٠] .

وأما الرازي فإنه قال :" كيف قال : "وجعل القمر فيهن نورا" والقمر ليس فيها بأسرها ، بل في السماء الدنيا؟ والجواب: هذا كما يقال : السلطان في العراق ، ليس المراد أن ذاته حاصلة في جميع أحياز العراق ، بل إن ذاته في حيز من جملة أحياز العراق ، فكذا هاهنا"[٤٤١] .

الأمر الثاني : أن كون القرآن يذكر أن القمر منور للسماء الدنيا فإن ذلك لا يعني أنه منور لكل السماء بكل أرجائها وما

---

(٤٣٩) معالم التنزيل (٢٣١/٨) .

(٤٤٠) الجامع لأحكام القرآن (٣٠٤/١٨) .

(٤٤١) مفاتيح الغيب (٦٥٤/٣٠) ، وانظر أيضا : زاد المسير ، ابن الجوزي (٣٧١/٨) ، وتفسير القرآن ، السمعاني (٥٧/٣) ، ومدارك التنزيل وحقائق التأويل ، النسفي (٢٣١/٤) .

فيه من المجرات والكواكب البعيدة ، فإنه يجوز في اللغة أن تقول المصابيح يضيء المنزل ، وتقصد أنه تضيء ناحية منها ، ويصح أن تقول : الألعاب النارية تضيء السماء في المدينة ، ويكون المقصود أنها أظهرت نورا في سمائها ، ويجوز أن تقول : القمر يضيء الأرض ، وأنت لا تقصد إلا الجهة التي يخيم عليها الليل فقط .

وإذا كان الأمر كذلك، فإنه لا يلزم من حكم الله على القمر بأنه ينور السماء أن يكون المقصود بها كل أجزاء السماء.

الأمر الثالث : أما الحكم على القمر بأنه في السماء ، فإنه لا يلزم منه أن يكون داخلا في هيكل السماء ، وإنما المراد به أنه في جهة السماء ، فإنه يصح في اللغة أن تقول : الطائرة في السماء ، ولا تقصد أنها داخلة في بنية السماء ، وإنما المقصود أنها في العلو ، أو في جهة السماء. وقد أشار عدد من علماء المسلمين إلى هذا المعنى ، يقول الحسن البصري :" الشمس والقمر والنجوم في فلك بين السماء والأرض غير ملصقة ؛ ولو كانت ملصقة ما جرت"[٤٤٢]، وقد ذكر عدد من المفسرين أن الشمس والقمر يسبحان في فلك بين السماء والأرض[٤٤٣]، يقول الشيخ محمد العثيمين :" والقول بأن الشمس والقمر في فلك بين السماء والأرض لا ينافي ما ذكر الله من كونهما في السماء ، فإن السماء يطلق تارة على كل ما علا ، قال ابن قتيبة: "كل ما علاك فهو سماء" فيكون معنى كونهما في السماء أي في العلو أو على تقدير مضاف ، أي : في جهة السماء.

وقد جاءت كلمة السماء في القرآن مرادا بها العلو كما في قوله تعالى: {وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا} . يعني المطر، والمطر ينزل من السحاب المسخر بين السماء والأرض"[٤٤٤].

المثال الحادي عشر : الخطأ في عدد الأرضين ، من الأمور التي ادعى فيها بعض المعترضين أنها مخالفة للعلم : عدد الأرضين ، فالنصوص الشرعية تذكر أن هناك سبعة أرضين ، بعضها فوق بعض ، بل روي عن ابن عباس أنه قال :" سبع أرضين في كل أرض نبي كنبيكم ، وآدم كآدم ، ونوح كنوح ، وإبراهيم كإبراهيم ، وعيسى كعيسى" ، والعلم الحديث تطور كثيرا ، وغاص في أعماق الأرض ، ولم يجد من ذلك شيئا .

وفي بداية مناقشة هذا الاعتراض ، لا بد من التأكيد على أن ذكر الأرضين السبع مذكور في نصوص شرعية عديدة ، أما القرآن فلم يأت فيه ذكر لذلك إلا في موضع واحد ، وهو قوله تعالى : {اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا}[الطلاق:١٢] ، وأما السنة فقد جاء فيها ذكر الأرضين السبع مرات كثيرة ، ومنها : حديث سعيد بن زيد – رضى الله عنه – قال سمعت رسول الله – صلى الله عليه وسلم – يقول :"من ظلم من الأرض شيئا طوقه من سبع أرضين"[٤٤٥].

بيان ما فيه هذا الاعتراض من خلل يستلزم استعراض أقوال العلماء في الموقف من تلك النصوص ومناقشة فهومهم لها ، وقد اختلفوا في الموقف من تلك النصوص على موقفين أساسيين[٤٤٦]:

الموقف الأول : من أنكر التعدد في الأرض ، وذهب إلى أنه لا يوجد إلا أرض واحدة فقط ، واستدلو على ذلك بأن

---

(٤٤٢) الجامع لأحكام القرآن ، القرطبي (٣٣/١٥) .

(٤٤٣) انظر : تفسير القرآن العظيم ، ابن كثير (٥٧٩/٦) ، ورسالة : أين القمر ؟ حماد الأنصاري- ضمن كتاب علم النجوم للخطيب البغدادي- (٩٩) .

(٤٤٤) مجموع فتاوى ورسائل الشيخ محمد العثيمين (٣٢١/٥) .

(٤٤٥) أخرجه البخاري ، رقم (٢٤٥٢) .

(٤٤٦) انظر في تلك الأقوال : البداية والنهاية ، ابن كثير (٣٨/١) ، والمحرر الوجيز ، ابن عطية (٥٠٧/١٤) ، والجامع لأحكام القرآن ، القرطبي (٦٣/٢١) ، وحاشية الصاوي على الجلالين (٢٠٨/٤) ، ومحاسن التأويل ، القاسمي (١٢٩/٧)

القرآن لم يذكر إلا أرضا واحدة مع أنه كثيرا ما يذكر السموات السبع .

وأجابوا على قوله تعالى: {اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الأَمْرُ بَيْنَهُنَّ}[الطلاق:١٢] بجوابين:

الأول : أن "من" في هذه الآية زائدة ، ويكون معنى الآية : الله الذي خلق سبع سموات والأرض خلقها مثلما خلق السموات ، وعلى هذا الوجه تكون الآية متعلقة بأصل الخلقة لا بالعدد .

الثاني : أن المراد التمثيل في المادة والعناصر وليس في العدد ، ويكون معنى الآية : وخلق الأرض مثل السماء في المادة والعناصر ، كقولك : اتخذت سبعة أصدقاء ولي من فلان صديق مثلهم ، أي : في الصداقة وليس في العدد[٤٤٧].

ولكن هذا القول ضعيف جدا ؛ لأنه مخالف للنصوص النبوية الصحيحة الصريحة في إثبات أن الأرضين سبع .

الموقف الثاني : من أقر أن الأرض سبع أرضين وليست أرضا واحدة ، ولكن أصحاب هذا الموقف اختلفوا في تحديد المراد بالسبع الأرضين على أقوال :

القول الأول : أن هناك سبع أرضين منفصلة عن بعضها ، وأن في كل أرض عمارًا وسكانا ، وأن في كل أرض أنبياء ورسلا .

واعتمدوا في تأكيد صحة هذا القول على الأثر المروي عن ابن عباس أنه قال :" سبع أرضين في كل أرض نبي كنبيكم ، وآدم كآدم ، ونوح كنوح ، وإبراهيم كإبراهيم ، وعيسى كعيسى"[٤٤٨].

ولكن الأثر المروي عن ابن عباس ضعيف لا تصح نسبته إليه ، وقد ضعفه الإمام أحمد والبيهقي وغيرهما[٤٤٩].

القول الثاني : أن المراد بها سبعة أقاليم مختلفة في طبائعها .

ولكن هذا القول غير صحيح ؛ لأنه مخالف لظواهر النصوص الصحيحة التي فيها التصريح بأنها سبعة أرضين وليست سبعة أقاليم .

القول الثالث : أن المراد بها سبعة أرضين ملتصقة لا فراغ بينها ، ولا يوجد حياة وعمار إلا في الأرض العليا فقط التي هي أرضنا .

واستدل أصحاب هذا القول بالنصوص التي فيها بأن الظالم يطوق بسبعة أرضين وبأنه يخسف به فيها ، والخسف والتطويق لا يتصور إلا إذا كانت تلك الأرضين متلاصقة .

والأقرب للصواب بعد تأمل النصوص أننا لا نعلم المقصود بالسبعة الأرضين وكيفية تلاصقها ؛ وذلك أن غاية ما جاء في النصوص الشرعية الإخبار بأن هناك سبعة أرضين ، ولكن لم يأت فيها ذكر لصفتها ولا لكيفيتها ولا لصورتها ، فهي من الأخبار الغيبية التي يجب التسليم بها ، وعدم الخوض فيها إلا ببينة ودليل ظاهر ، وليس فيها ما يخالف العقل أو يناقضه .

وبناء على هذا القول ، فإنه لا يصح الاعتراض على الإسلام بقضية الأرضين السبع لأننا لا نعلم عنها شيئا ، ولا نعرف مقصود الشارع بها .

---

(٤٤٧) انظر : محاسن التأويل ، القاسمي (١٢٩/٧) .

(٤٤٨) أخرجه ابن جرير الطبري في تفسيره (٧٧/٢٣) ، والحاكم في المستدرك ، رقم (٣٨٢٢)، والبيهقي في الأسماء والصفات، رقم (٧٩٩) .

(٤٤٩) انظر : المنتخب من علل الخلال (٥٨) ، والأسماء والصفات ، البيقهي (٣٧٠/٢) ، وكشف الخفاء ، العجلوني (١٢٣/١) ، والأنوار الكاشفة ، المعلمي (١٦٣) .

ثم إن تقسيم طبقات الأرض يختلف باختلاف المقاييس المعتمدة في التقسيم ، فبناء على اختلافها يمكن أن تقسم طبقات الأرض إلى خمس أو ست أو سبع أو أكثر من ذلك[٤٥٠] ، فبأي حجة يُجعل مقياس معين هو المقياس المعتمد دون غيره ، ثم يُحكم بناء عليه بأن الإسلام مخالف للعلم؟!!

المثال الثاني عشر : الخطأ في حقيقة الرعد ، ومن الأمور التي ادعى فيها المعترضون أن الإسلام مناقض فيها للعلم : حقيقة الرعد ، فالرعد في الإسلام –كما يقولون– عبارة عن ملك يزجر السحاب أو هو صوت الملك ، ولكن العلم الحديث كشف لنا عن أن الرعد عبارة عن ظاهرة طبيعية تحدث بسبب اختلاف الضغط في السحب ، فيحدث بسببه انفجار في الهواء يدوي بصوت شديد نسمعه في الأرض .

ولكن هذا الاعتراض غير صحيح أيضا ، وهو مبني على مقدمات خاطئة ، وتصورات للنصوص غير صحيحة ، وبيان ما فيه من خلل يتجلى في الأمور التالية :

الأمر الأول : أننا لا ننكر أنه رويت أحاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم في حقيقة الرعد ، ومن أشهرها : حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال : أقبلت يهود إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا : يا أبا القاسم ، أخبرنا عن الرعد ما هو ؟ قال : ملك من الملائكة موكل بالسحاب ، معه مخاريق من نار يسوق بها السحاب حيث شاء الله . فقالوا : فما هذا الصوت الذي نسمع ؟ قال : زجرة بالسحاب إذا زجرهُ حتى ينتهي إلى حيث أمر . قالوا : صدقت"[٤٥١] .

وهذا الحديث اختلف العلماء في حكمه ، والصحيح أنه ضعيف لا يثبت رفعه عن النبي صلى الله عليه وسلم ؛ لأنه انفرد به بكير بن شهاب الكوفي عن سعيد بن جبير ، وهو رجل ليس قويا في الضبط[٤٥٢] ، فتفرده بهذه الرواية دون تلاميذ سعيد بن جبير الثقات دليل على عدم ضبطه لما روى ، وقد أشار إلى هذه العلة أبو نعيم فقال معقبا على ذلك الحديث :"غريب من حديث سعيد بن جبير ، تفرد به بكير"[٤٥٣]، وأشار البخاري إلى أن بكيرا أخطأ في رفع الحديث إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، وإلى أن الصحيح وقفه على ابن عباس[٤٥٤].

الأمر الثاني : أن علماء الإسلام اختلفوا في حقيقة الرعد ، فذهب أكثرهم إلى أن الرعد ملك يزجز السحب ، وهذا القول مروي عن عدد من الصحابة كعلي بن أبي طالب وعبدالله بن عمرو وأبي هريرة، وذهب بعضهم إلى أن الرعد عبارة عن ريح تختنق في السحاب ، فيحدث جراء ذلك الصوت الذي نسمعه[٤٥٥].

وسواء قلنا بالقول الأول أو الثاني فهي لا تعدو أن تكون اجتهادات ظنية من بعض علماء المسلمين، ولا يصح اعتبار شيء منها على أنه يمثل الإسلام والنص المعصوم من الخطأ والزلل .

الأمر الثالث : أنه على التسليم بأن النصوص الشرعية تدل على أن الرعد صوت ملك في السحاب ، فإن ذلك لا ينافي

---

(٤٥٠) انظر : صيرورة الكون ، محمد باسل الطائي (٤٢) .

(٤٥١) أخرجه الترمذي ، رقم (٣٠٤٢) ، والنسائي ، رقم (٩٠٧٢) .

(٤٥٢) انظر : تهذيب الكمال ، المزي (٣٧٨/١) .

(٤٥٣) حلية الأولياء (٣٠٥/٤) .

(٤٥٤) انظر : التاريخ الكبير (١١٤/٢) .

(٤٥٥) انظر : جامع البيان في تفسير آي القرآن ، ابن جرير (٢٣٨/١) ، ومعالم التنزيل ، البغوي (٧٠/١) ، وتفسير القرآن ، السمعاني (٨٣/٣) ، والمحرر الوجيز ، ابن عطية (٨٩/١) .

أن يكون الرعد عبارة عن اصطكاك السحب وانضغاط الهواء بينها ، وذلك لأنه لا تعارض بين السبب الغيبي والسبب الطبيعي ، فقد يكون للشيء الواحد أسباب كثيرة ، بعضها طبيعي معلوم لنا ، وبعضها غيبي لا نعلم عنه شيئا إلا بالخبر الصادق ، وهذا الأمر له أمثلة عديدة سبق التنبيه عليه .

وقد أشار ابن تيمية إلى هذه الحقيقة قبل عصر العلم الحديث ، فبعد أن ذكر الحديث الوارد في الرعد قال :" وقد روى عن بعض السلف أقوال لا تخالف ذلك ، كقول من يقول : إنه اصطكاك أجرام السحاب بسبب انضغاط الهواء فيه ، فإن هذا لا يناقض ذلك ، فإن الرعد مصدر رعد يرعد رعدا ، وكذلك الراعد يسمى رعدا ، كما يسمى العادل عدلا ، والحركة توجب الصوت ، والملائكة هي التي تحرك السحاب وتنقله من مكان إلى مكان ، وكل حركة فى العالم العلوي والسفلي فهي عن الملائكة ، وصوت الإنسان هو عبارة عن اصطكاك أجرامه الذى هو شفتاه ولسانه وأسنانه ولهاته وحلقه ، وهو مع ذلك يكون مسبحا للرب وآمرا بمعروف وناهيا عن منكر ، فالرعد إذا صوت يزجر السحاب"[٤٥٦].

والخلل المنهجي عند المعترضين على الأديان أنهم دائما ما يعتقدون التعارض بين السبب الطبيعي والسبب والغيبي ، ثم يدعون بأن العلم التجريبي مناقض للدين !

وبهذا المثال ننتهي من الأمثلة المتعلقة بالقضايا الفلكية التي زعم المعترضون بأن الإسلام مناقض فيها للعلم ، وظهر لنا من خلال دراستها أن جميع اعتراضاتهم مبنية إما على تصورات خاطئة عن معاني النصوص الشرعية ودلالاتها ، وإما على ظنون علمية ادعوا أنها حقائق ثابتة لا تقبل النقض ولا المراجعة.

وبقيت قضايا أخرى متعلقة بمجالات مختلفة : كالبحث في المادة التي يُخلق منها الجنين هل هو ماء الرجل أم ماء المرأة؟[٤٥٧]، والبحث في المراحل التي يمر بها الجنين في بطن أمه[٤٥٨]، والبحث في موضع العقل من الإنسان هل هو القلب أم الدماغ؟[٤٥٩]، والبحث في آثار الختان على الرجل والمرأة ، والبحث في إمكانية العلم بما في الأرحام وهل لا يعلمه أحد إلا الله؟[٤٦٠]، والبحث في كون كل المخلوقات مخلوقة من زوجين[٤٦١]، وغيرها من المسائل ، وهي تحتاج إلى توضيحات مطولة لكشف ما فيها من الخلل ، وقد قام عدد من الباحثين الإسلاميين بهذه المهمة .

---

(٤٥٦) مجموع الفتاوى ، ابن تيمية (٢٦٣/٢٤) .

(٤٥٧) انظر : بحث : سبق وعلو ماء المرأة والعلم الحديث ، منتدى التوحيد ، وبحث : ماء المرأة شبهة أم إعجاز ، منتدى التوحيد .

(٤٥٨) انظر : موسوعة بيان الإسلام ، مجموعة من الباحثين (٨٥/٥) .

(٤٥٩) انظر : تنزيه القرآن عن مطاعن المبطلين ، منقذ السقار (٢٠٢) .

(٤٦٠) انظر : الإيمان بالقضاء والقدر ، محمد بن إبراهيم الحمد (١٢٩) .

(٤٦١) انظر : هل حقا كل المخلوقات تتكون من ذكر وأنثى ، منتدى التوحيد .

الادعاء بأن الأديان متحيزة ضد المرأة " ذكورية الأديان"

من أكثر الاعتراضات التي لا يملّ المنتقدون للأديان من تكرارها : الادعاء بأن الأديان جميعها تظلم المرأة وتحتقرها وتقلل من شأنها وتهضم حقوقها ، وأنها في المقابل تقدس الرجل وتعلي من شأنه وتنزع إلى تقديسه ، وتتعامل معه على أنه الأكمل والأفضل من المرأة في كل شيء ، وتتحيز له ضد المرأة .

وقد ظهرت هذه الدعوى في الفكر الغربي كردة فعل على ظلم المرأة في نهاية القرن التاسع عشر وانتشرت فيه في بداية القرن العشرين[٤٦٢]. وتشكلت جراء ذلك حركة فكرية أضحت تسمى " النزعة النسوية" ، وهي الحركة الفلسفية التي تقوم على أن المرأة تعيش إجحافا وظلما وقهرا من الرجال ، وتسعى إلى تحقيق المساواة الشاملة بين الجنسين – الرجل والمرأة – في كل مجالات الحياة[٤٦٣].

ثم وسع المعترضون على الأديان هذه الدعوى وصيروها واحدة من أهم الاعتراضات التي يشهرونها ضد الأديان ، فأخذوا يتهمون الأديان بالذكورية ، وطفقوا يدعون بأنها تتحيز للرجل في أحكامها وتشريعاتها ضد المرأة ، وأنها تتمركز حول معاني الذكورية على حساب المعاني الأنثوية وحقوق المرأة ، وانتهوا بذلك إلى أن الأديان ما هي إلا مشاريع ذكورية تهدف إلى الهيمنة على المرأة واستغلالها ، وإخضاعها للرجل[٤٦٤].

وهذه التهمة المعممة على كل الأديان مجرد دعوى لا دليل عليها ، واعتراض خالٍ من أي مستند يعضده ، وهي قائمة على مقدمات خاطئة ومسلمات باطلة ، وتعميمات متعسفة لا تقوم على حجة بينة ولا برهان صادق ، ونحن في هذا المقام لا ندعي بأن كل الأديان والأنظمة الاجتماعية كانت معتدلة في تعاملها مع المرأة ، وإنما ننكر تعميم تلك الدعوى على كل الأديان حتى الصحيحة منها ، وبيان ما فيها من غلط يتبين بالأمور التالية :

١– الاستناد إلى مسلمة الصراع الكوني :

وذلك أن الادعاء بأن المرأة تعيش إجحافا وقهرا من الرجل قائم على أن العلاقة بين الرجل والمرأة في الوجود تسير وفق حالة من الصراع والصدام الدائم ، وهذه الرؤية مندرجة ضمن فكرة الصراع التي هيمنت على الفكر الغربي ، فالاعتقاد بأن الحياة الإنسانية عبارة عن صراعات محتدمة متجذر في بنية العقل الغربي ، ومتعمق في أرجائه ، ومتربع في كل ساحاته، ومستحكم في جميع مفاصله .

وقد نشأت هذه الفكرة مع بدايات تشكل الفكر الغربي الحديث في القرن السابع عشر، ومن أقوى من أسس لها ودعا

---

(٤٦٢) انظر : النسوية وما بعد النسوية ، سار جامبل (٢١–٢٨) ، وحركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر ، مثنى الكردستاني (٥٨–٧٧) ، ودليل اكسفورد للفلسفة ، (٢/٩٢٥) ، ومفاتيح اصطلاحية جديدة ، مجموعة من الباحثين (٦٨٣) .

(٤٦٣) انظر : حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر ، مثنى الكردستاني (٤٦–٥٣) ، ودليل اكسفورد للفلسفة (٢/٩٢٥–٩٢٧) ، ومفاتيح اصطلاحية جديدة ، مجموعة من الباحثين (٦٨٣) .

(٤٦٤) انظر : النسوية وما بعد النسوية ، سارة جامبل (٢٣٣–٢٤٣) ، وحركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر ، مثنى الكردستاني (٥٠–٥٥) ، ومقال : ذكورية الأديان ، إبراهيم الجندي ، منتدى الحوار المتمدن :
www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=16622

إليها الفيلسوف الإنجليزي المادي هوبر ، فإنه يرى أن الإنسان يعيش حالة من الصراع الدائم في الحياة ، واعتقد أن أصل الحياة عبارة عن جولات من العنف والتحارب والتصادم ، وأن الكل يتصارع ضد الكل ، وانتهى إلى أن الإنسان ذئب الإنسان(٤٦٥).

ومن ذلك الحين أخذت فكرة الصراع تُلقي بظلالها على الفكر الغربي وتخيم على أرجائه ، وتبنى عدد من الفلاسفة البارزين آراءً وأفكارا تصب في حقل هذه الفكرة وتزيد من تدعيمها ، واشتركوا في أن الحياة كلها قائمة على التصادم والصراع(٤٦٦).

ومع انتشار النظام الرأسمالي في العالم الغربي تجذرت فكرة الصراع بقوة ، وأضحت الأنانية والمنافسة والمساومة والملكية الخاصة ومحاولة الاستحواذ سمات عميقة التأثير في الطبيعة الإنسانية الغربية(٤٦٧).

وبعد ظهور نظرية التطور الداروينية ازداد توغل فكرة الصراع في الحياة الغربية واستحكامها عليها ، فإن من الأسس التي تقوم عليها تلك النظرية مبدأ البقاء للأقوى ، وهذا المبدأ يرتكز على أن الحياة الطبيعية تعيش حالة صراع دائم لأجل البقاء ، وأن الذي يحصل على البقاء هو الأقوى والأشد مناسبة للعيش في الحياة(٤٦٨).

ثم ازداد توغل فكرة الصراع مع ظهور المادية الجدلية ، وذلك أن جوهر هذه النزعة يقوم على أن الوجود كله يعيش حالة من الصراع بين الأضداد والمتناقضات ، وأن كل الأحداث فيه إنما هي نتيجة تلك الصراعات .

وبهذه العوامل انتشرت فكرة الصراع في الأجواء الغربية ، وأضحت الأساس الذي تبنى عليه التفسيرات الاجتماعية والأخلاقية والدينية وغيرها(٤٦٩).

وكان لهيمنة فكرة الصراع على العقل الغربي آثار اجتماعية وسياسية واقتصادية عميقة الأغوار ، ومن آثارها الاجتماعية الكبيرة : تشكل النزعة النسوية ، وفي بيان ذلك يذكر المفكر الإسلامي المعاصر عبدالوهاب المسيري أن حركة التمركز حول الأنثى" تصدر عن مفهوم صراعيّ للعالم، حيث تتمركز الأنثى على ذاتها، ويصبح تاريخ الحضارة البشرية هو تاريخ الصراع بين الرجل والمرأة وهيمنة الذكر على الأنثى ومحاولتها التحرر من هذه الهيمنة!!... فالخطاب المتمركز حول الأنثى هو خطاب تفكيكي يعلن حتمية الصراع بين الذكر والأنثى، وضرورة وضع نهاية للتاريخ الذكوري الأبوي، وبداية التجريب بلا ذاكرة تاريخية، وهو خطاب يهدف إلى توليد القلق والضيق والملل وعدم الطمأنينة في نفس المرأة عن طريق إعادة تعريفها، بحيث لا يمكن أن تتحقق هويتها إلا خارج إطار الأسرة"(٤٧٠) .

فأصبحت المجتمعات الإنسانية جراء هذا التصور مكونة من معسكرين متحاربين على الدوام ، معسكر الرجال ومعسكر النساء ، كل منهما يظن في الآخر ظن السوء ، ويرى أن حياته معارضة لحياة المعسكر الآخر وحقوقه تتناقض مع حقوقه .

وهذا التصور – أعني أن الوجود قائم على الصراع – تصور نفسي تشاؤمي ناقص ، وهو ناتج عن تصورات خاطئة وتوهمات باطلة عن طبيعة الوجود ، ونحن لا ننكر أن الصراع له وجود في الحياة ، ولكننا ننكر تعميمه على كل مظاهر الحياة ،

---

(٤٦٥) انظر : الصراع في الفكر الغربي ، عطية الونسي (٩٧) .

(٤٦٦) انظر : المرجع السابق (٩٩) .

(٤٦٧) انظر : المرجع السابق (١٠٠) .

(٤٦٨) انظر : المرجع السابق (١١٣) .

(٤٦٩) انظر : الصراع في الفكر الغربي ، عطية الونسي (١١٦) .

(٤٧٠) العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة (١/٣٢٧-٣٢٨) ، وانظر : حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر ، مثنى الكردستاني (١٣٧-١٤٠) .

والحكم به على العلاقة بين الرجل والمرأة بالخصوص ، فليس صحيحا أن مظاهر الحياة كلها تعيش حالة من الصراع الدائم ، إن مظاهر الوجود متنوعة كثيرا ، منها ما يعيش مع غيره بعلاقة التكامل والتعاضد ، ومنها ما يعيش مع غيره بعلاقة التدافع والتصارع[٤٧١] .

وإذا انتقلنا إلى العلاقة بين الرجل والمرأة ، فإن العلاقة بينهما ليست من قبيل علاقة الاحتراب والصراع ، وإنما هي علاقة تكامل وتعاضد في تكوين الحياة الرشيدة ، وذلك أن طبيعة الحياة الإنسانية تستوجب أن يكون الرجل مكملا للمرأة ، والمرأة مكملة للرجل ، فلا حياة صالحة للرجل دون تكامله مع المرأة وفي حياته نقص لا يكتمل إلا بالتعاون معها ، ولا حياة صالحة للمرأة دون تكاملها مع الرجل، وفي حياتها نقص لا يكتمل إلا به .

فالحياة الإنسانية مختلفة في طبيعتها ونسيجها عن الحياة الحيوانية الأخرى ، وذلك أن حياة الإنسان عبارة عن منظومة متكاملة من القيم والأخلاق والمبادئ والعلاقات والروابط ، ومقننة بجملة من الأهداف والغايات ، ومتداخلة مع شبكة من الأحاسيس والعواطف ، وتحقيق هذه المكونات كلها في حياة الإنسان تتطلب جهدا وتربية طويلة ، ولهذا كانت طفولة الإنسان من أطول الطفولات الحيوانية ، والوصول إلى جميع تلك المكونات ليس في مقدور الرجل وحده ولا في مقدور المرأة وحدها ، وإنما لا بد من تكامل جهود الجنسين معا في تحقيقها .

ولأجل هذا كانت الحياة الإنسانية على مر التاريخ البشري تعيش حالة من الترابط والتكامل الوثيق بين الرجل والمرأة في تكميل العيش في الأرض ، فلا يكاد يوجد رجل مجرد من أي علاقة ما بالأنثى ، فكل رجل لا بد أن يكون ابنا لامرأة أو أخا لها أو عما لها أو خالا أو زوجا ، وكل امرأة لا بد أن تكون ابنة لرجل أو أختا له أو عمة أو خالة أو زوجة له .

وكذلك الرجل في أثناء حياته يفتقر في تحقيق الاستقرار والاطمئنان إلى أنواع من المشاعر والأحاسيس والعواطف التي لا يجدها إلا مع المرأة ، وكذلك المرأة في أثناء حياتها تفتقر إلى أنواع من المشاعر والأحاسيس العواطف التي لا تجدها إلا مع الرجل ، وقد أشار القرآن إلى هذا المعنى في قول الله تعالى : {هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا}[الأعراف:١٨٩] أي "ليطمئن ويأنس بها ، ويأوي إليها عند وحشته[٤٧٢]".

بل إن الله جعل علاقة التكامل بين الرجل والمرأة من آياته الدالة على وجوده وكماله ، كما في قوله تعالى : {وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُون}[الروم:٢١] ، وفي التعليق على هذا المعنى يقول سيد قطب :" الأصل في التقاء الزوجين هو السكن والاطمئنان والأنس والاستقرار ؛ ليظلل السكون والأمن جو المحضن الذي تنمو فيه الفراخ الزغب ، وينتج فيه المحصول البشري الثمين ، ويؤهل فيه الجيل الناشئ لحمل تراث التمدن البشري والإضافة إليه . ولم يجعل هذا الالتقاء لمجرد اللذة العابرة والنزوة العارضة . كما أنه لم يجعله شقاقاً ونزاعاً ، وتعارضاً بين الاختصاصات والوظائف ، أو تكراراً للاختصاصات والوظائف؛ كما تخبط الجاهليات في القديم والحديث سواء!"[٤٧٣].

وأخبر الله أن المرأة والرجل خُلقا من شيء واحد في أربعة مواضع من القرآن ، ومن ذلك قوله تعالى : {خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ

---

(٤٧١) انظر من البحث : ص

(٤٧٢) انظر : معالم التنزيل ، البغوي (٣/٣١١) .

(٤٧٣) في ظلال القرآن (٣/٣٣٧) .

وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا }[الزُّمَر:٦]، وهذا يدل على أنه لا تصادم ولا تحارب بين الجنسين ، وإنما هو الائتلاف والتكامل ، يقول السعدي :" وفي الإخبار بأنه خلقهم من نفس واحدة، وأنه بثهم في أقطار الأرض، مع رجوعهم إلى أصل واحد ، – ليعطف بعضهم على بعض، ويرقق بعضهم على بعض"[٤٧٤].

ويكشف سيد قطب عن المعاني الإنسانية العميقة في هذه الإشارة القرآنية فيقول :" والحقيقة الأخرى التي تتضمنها الإشارة إلى أنه من النفس الواحدة { خلق منها زوجها } . كانت كفيلة – لو أدركتها البشرية – أن توفر عليها تلك الأخطاء الأليمة ، التي ترددت فيها ، وهي تتصور في المرأة شتى التصورات السخيفة ، وتراها منبع الرجس والنجاسة ، وأصل الشر والبلاء . وهي من النفس الأولى فطرة وطبعاً ، خلقها الله لتكون لها زوجاً ، وليبث منهما رجالاً كثيراً ونساء ، فلا فارق في الأصل والفطرة ، إنما الفارق في الاستعداد والوظيفة .

ولقد خبطت البشرية في هذا التيه طويلاً . جردت المرأة من كل خصائص الإنسانية وحقوقها ، فترة من الزمان . تحت تأثير تصور سخيف لا أصل له . فلما أن أرادت معالجة هذا الخطأ الشنيع اشتطت في الضفة الأخرى ، وأطلقت للمرأة العنان ، ونسيت أنها إنسان خلقت لإنسان ، ونفس خلقت لنفس ، وشطر مكمل لشطر ، وأنهما ليسا فردين متماثلين ، إنما هما زوجان متكاملان ، والمنهج الرباني القويم يرد البشرية إلى هذه الحقيقة البسيطة بعد ذلك الضلال البعيد"[٤٧٥].

فالعلاقة بين المرأة والرجل في المنظور الإسلامي ليست علاقة تصارع واحتراب ، ولا علاقة جنس ولذة ومتعة فقط ، وإنما هي علاقة تكامل في تحقيق الاستقرار الروحي ، وتعاضد في تكوين الحياة الرشيدة ، وتعاون في إجراء الحياة الإنسانية على الأرض .

٢– الاعتماد على المعيار الخاطئ " معيار المساواة" :

حين انطلق دعاة محاربة الذكورية من مسلَّمة أن المرأة تعيش إجحافا واضطهادا من قبل الرجل ، اعتقدوا أن المعيار العادل الذي يرفع عنها الظلم والقهر يرجع إلى تحقيق المساواة الشاملة بينها وبين الرجل ، فقامت دعواهم على وجوب التساوي بين الرجل والمرأة في كل الحقوق والواجبات والتصرفات الحياتية كلها .

فالدعوة إلى مساواة المرأة بالرجل هي الأساس الذي تقوم عليه رؤيتهم ، وهي القاعدة التي تستند إليها أقوالهم وهي المعيار الذي يحاكمون إليه تصرفاتهم وتصرفات غيرهم .

والاعتماد في ضبط العلاقة بين الرجل والمرأة على هذا المبدأ خطأ محض ، وتصور باطل ، وانحراف عن الجادة ، وتنكب في متاهات الظلام ، وذلك أن تحقيق المساواة لا يكون كمالا وميزانا عادلا إلا إذا كان بين الأمور المتماثلة في الحقائق والطبائع والخواص ، وأما في ما عدا ذلك ، فالمساواة ليست كمالا ولا عدلا ، وإنما هي نقص وظلم ووبال وانحراف عن الحقيقة .

والرجل والمرأة ليسا متماثلين في الخلقة ولا في الطبائع والخواص ، فللرجل طبائع وخواص مختلفة عن المرأة ، وللمرأة طبائع وخواص مختلفة عن الرجل ، وقد اجتهد عدد من الدارسين –اعتمادا منهم على دراسات علمية متعددة– في جمع الفروق المؤثرة بين الرجل والمرأة فذكروا منها : الاختلاف في التكوين الجسدي والتكوين العضوي والعقلي والنفسي والعاطفي[٤٧٦].

([٤٧٤]) تيسير الكريم المنان في تفسير كلام المنان (١٦٣/١) .

([٤٧٥]) في ظلال القرآن (٣٩/٢) .

([٤٧٦]) انظر : الرجال من المريخ والنساء من الزهرة ، جون حرية ، وجنس العقل : الفارق الحقيقي بين الرجال والنساء ، أن موير وديفيد جيسيل ، والمخ ذكر أم أنثى ، عمرو شريف ونبيل كامل ، والمرأة المسلمة ، محمد فريد وجدي (١٦–١٨) ، ووظيفة المرأة المسلمة في المجتمع الإنساني ، علي القاضي (١١–٤٥) .

فهذه الفروق وغيرها تؤكد على أن تحقق المساواة العادلة بين الرجل والمرأة أمر متعذر ، وتدل على أن الدعوة إلى ذلك إنما هي دعوة إلى مخالفة الطبائع البيولوجية والنفسية المستقرة للجنسين . وقد أشار عدد من الباحثين إلى تعذر المساواة الشاملة بين الرجل والمرأة ، ونبهوا على خطورة ذلك على الحياة الإنسانية ، تقول رينيه ماري لوناحيه – رئيسة الجمعية النسائية الفرنسية– :" إن المطالبة بالمساواة بين الرجل والمرأة تصل بهما إلى مرحلة الضياع ، حيث لا يحصل أحد الطرفين على حقوقه"[٤٧٧]، وتقول هيلين اندلين – خبيرة في شؤون الأسرة الأمريكية – مؤكدة الكلام السابق :"إن فكرة المساواة بين الرجل والمرأة غير عملية أو منطقية ، وقد ألحقت أضرارا جسيمة بالمرأة والأسرة والمجتمع"[٤٧٨].

ومن كمال الشريعة الإسلامية وعمق تعاملها مع الحياة الإنسانية أنها لم تبنِ العلاقة بين الرجل والمرأة على المساواة ، وإنما جعلت العلاقة بينهما قائمة على معنى العدل ، الذي هو إعطاء ذي حق حقه وما يستحقه ويتناسب مع طبعه وخواصه ، وهذا الإعطاء قد يكون بالمساواة وقد يكون بالتفاضل بين الجنسين ، فالمعنى الذي تعتبره شريعة الإسلام وتعتمده في بناء أحكامها هو الوصول إلى الحق المناسب لطبيعة كل من الرجل والمرأة ، ولأجل هذا اختلفت أحكامها وتشريعاتها المتعلقة بالرجل والمرأة ، فأوجبت على الرجل أشياء لم توجبها على المرأة ، ومنعت من أشياء لا تمنع المرأة منها ، وكذلك أوجبت على المرأة أشياءً لا توجبها على الرجل ، وتمنع المرأة من أمور لا تمنع الرجل منها .

ولأجل ذلك كانت الأحوال التي تتفرع عليها العلاقة بين الرجل والمرأة في الإسلام أوسع وأرحب وأعمق من الأحوال التي تكون عليها العلاقة بينهما في الأنظمة الأخرى ، فالعلاقة بينهما في الإسلام تتفرع إلى ثلاثة أحوال أساسية : تارة تقدم المرأة على الرجل وتفضل عليه ، وتارة يقدم الرجل على المرأة ويفضل عليها ، وتارة لا يفضل أحدهما على الآخر .

والاختلاف بين هذه الأحوال ليس راجعا إلى وصف الأنوثة ولا الذكورة فقط ، فإن الشريعة الإسلامية لم ترتب على هذه الأوصاف في حد ذاتها شيئا من الأحكام ، وإنما هو راجع إلى الخواص النفسية والعاطفية التي ترتبط بتلك الأوصاف[٤٧٩] ، فالأحوال التي قدمت فيها المرأة على الرجل لم تقدم فيها لأنها امرأة فقط ، وإنما لأنه قامت بها أوصاف تجعلها أهلا للتقديم ، فجعل الشريعة الإسلامية حضانة الأبناء إلى المرأة إنما كان لأنها متصفة بأوصاف تؤهلها للقيام بهذه المهمة ، وكذلك تقديم شهادتها في الأحوال المتعلقة بأحوال النساء ، لأنها أخبر بها من الرجل وأكثر التصاقا بها ، وكذلك تقديم الشريعة للرجل ليس راجعا إلى وصف الذكورية فقط ، وإنما لأنه قامت به أوصاف تجعله أهلا للتقديم وأنفع في القيام بالمهمة من المرأة . وأما إذا لم يكن هناك اختصاص للرجل والمرأة بالأمر ، وليس لطبيعتهما أثر فيه فإن الشريعة تحكم بالتساوي بينهما ، كما حكمت بالتساوي بين الرجل والمرأة في أصل الخلقة ، وفي الأوصاف الإنسانية وفي المطالبة بالإيمان ، وفي العقوبات والحدود ، وفي الجزاء والحساب وغيرها[٤٨٠].

ومع ذلك فقد اختلف العلماء في الفكر الإسلامي في جنس الرجال والنساء أيهما أفضل ؟ فمنهم من ذهب إلى أنه لا تفاضل بين الجنسين ، وأنهما متساويان في الميزان الإلهي ، وأن التفاضل بينهما اعتباري نسبي ، فجنس الرجال أفضل من جهة القيام بالمهام المنوطة به في الحياة ، وجنس النساء أفضل من جهة القيام بالمهام المنوطة به في الحياة ، وعمل كل منهما لا يقل

---

(٤٧٧) وظيفة المرأة المسلمة في المجتمع الإنساني ، علي القاضي (١٦٣) .

(٤٧٨) قضايا المرأة في المؤتمرات الدولية ، فؤاد العبدالكريم (١/٣٤٧-٣٤٨) .

(٤٧٩) انظر : المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الإسلامي ، محمد سعيد البوطي (٢٢-٢٥) .

(٤٨٠) انظر : التمايز العادل بين الرجل والمرأة ، محمود الدوسري (٥٢-١٢٤) .

أهمية عن الآخر ، ومنهم من ذهب إلى أن جنس الرجال أفضل في الشريعة من جنس النساء ، وأن الذكورة أفضل من الأنوثة وأكمل منها وأشرف(٤٨١). وعلى القول بأن جنس الرجال أفضل من جنس النساء ، فإنه ليس في هذا أي معارضة للعدل الإلهي ، وذلك لأمرين : **الأول** : أن المفاضلة إنما هي باعتبار الجنس لا باعتبار الأفراد ، بمعنى أنها مقتصرة فقط على تفضيل جنس الذكورة على الأنوثة ، ولا تعني تفضيل كل ذكر على كل أنثى ، بل قد تكون بعض النساء أفضل من بعض الرجال ، **والثاني** : أن الحساب والجزاء والعطاء والتفاضل عند الله لا يتأثر بوصف الذكورة ولا الأنوثة ، وإنما هو مرتبط فقط بوصف التقوى ، كما قال تعالى : {يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ}[الحُجُرات:١٣] ، فمن كان في التقوى والإيمان أقوى ؛ فهو في المنزلة أعلى ، سواء كان ذكرا أو أنثى .

٣- الاعتماد على النظرة المادية الإنتاجية :

خضعت الرؤية التي قدمها دعاة محاربة الذكورية للنظرة المادية الطاغية على الفكر الغربي ، تلكم النظرة التي تجعل المقياس الذي توزن به المصالح والمفاسد في المجتمعات راجعا إلى أمور مادية بحتة ، ويتحول الإنسان فيها إلى آلة إنتاجية استهلاكية ، وتصير قيمته في الحياة مقاسة بحسب الإنتاج المادي الذي يستطيع فعله واستهلاكه ، وأمست المجتمعات الإنسانية جراء ذلك يُحكم عليها بالتقدم والتخلف بحسب كمية المخرجات المادية التي تنتجها الآلات الإنسانية .

ونتيجة للخضوع لهذه الروح المادية أضحى المحاربون للذكورية- كما يدعون – لا يرون في الأعمال التي تقوم بها المرأة في بيتها من تربية الأبناء واحتضانهم وتبادل المعاني الروحية معهم ، وغرس المبادئ الأخلاقية والقيمية فيهم والعلاقة الحميمة مع زوجها ، وخدمتها لأسرتها في البيت والتعاون مع زوجها في تكوين الأسرة الإنسانية الصالحة = أصبحوا لا يعدون هذه الأمور وغيرها داخلة في وظائف المرأة الجوهرية التي لا بد من تحقيقها والحرص عليها ، بل يعدون ذلك كله عيبا ونقصا وخللا دخل عليها نتيجة التطور التاريخي ، وفي المقابل أضحوا يرون في رعاية الرجل لبيته وعنايته بأسرته وإنفاقه على أبنائه وزوجته ما هو إلا نوع من التسلط الذكوري الظالم .

وهذه النتيجة لها آثار مدمرة على الحياة الإنسانية ، وأضرار خطيرة على المجتمعات البشرية ، فهي تؤدي إلى تفكك نظام الأسرة – المحضن الأول الذي تتشكل فيه المجتمعات السوية- ، وتصبح في حالة من الترهل والضعف ، وفقدان التوازن وضياع المهام ووضع الأمور في غير موضعها ، وتؤدي إلى انتهاك مفهوم الأمومة والأبوة ، وتصبح الأعمال التي يقوم بها الأبوان مجرد أعمال وظيفية قائمة على المشاحنة والتصارع ، وليس على التكامل والتعاون(٤٨٢).

وقد دعت رائدة الحركة النسوية في الغرب في النصف الأول من القرن العشرين "سيمون دي بوفوار" المرأة إلى أن تتخلى عن فكرة الأمومة والزواج فقالت :"إن على المرأة أن تتخلى عن الأساطير والخرافات والعقائد التي تتخذ شكل المقدس ... إن المرأة إذا أرادت أن يكون لها وجود حقيقي كامرأة عليها أن تتخلى عن الأنوثة ؛ لأنها مصدر ضعف المرأة ، والزواج ؛ لأنه يمثل أكبر قيد للمرأة ، وأيضا التخلي عن الأمومة"(٤٨٣)

---

(٤٨١) انظر : رسالة في المفاضلة بين الصحابة ، ابن حزم (٢١٦-٢٢٦) ، وأضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن ، الشنقيطي (١٠٣/١) .

(٤٨٢) انظر : المرأة المسلمة ، محمد فريد وجدي (٢٣-٢٨) ، والأسرة في الغرب : أسباب تغيير مفاهيمها ووظيفتها ، خديجة كرار (٢٥٦-٣٩٨) .

(٤٨٣) الحركة النسوية وخلخلة المجتمعات الإسلامية – المجتمع المصري أنموذجا- ، تحرير الهيثم زعفان (٣٤) .

ويكشف الدكتور عبدالوهاب المسيري الآثار التي ترتبت على طغيان المادية في نظرة حركة التمركز حول الأنثى ، فيقول بعد أن ذكر تعريف التمركز حول المرأة :" وهذا التعريف يستبعد بطبيعة الحال الأمومة وتنشئة الأطفال وغيرها من الأعمال المنزلية.. فمثل هذه الأعمال لا يمكن حسابها بدقة، ولا يمكن أن تنال عليها الأنثى أجرًا نقديًّا ، ولا يمكن لأحد مراقبتها أثناء أدائها، فهي تؤديها في رقعة الحياة الخاصة، رغم أنها تستوعب جُل أو كلّ حياتها واهتمامها إن أرادت أن تؤديها بأمانة.

وكان من تطرّف المادية محاولة تقويم هذا العمل والمطالبة له بأجر مادي بدلا من سحب قيم العطاء والأمومة والرعاية على العام وجعله أكثر إنسانية ، وهكذا تغلغلت المرجعية المادية (بتركيزها على الكمي والبراني) .

وتراجعت المرجعية الإنسانية (بتركيزها على الكيفي والجواني)، وتراجع البُعد الإنساني الاجتماعيّ.. أي أنه تم تفكيك الإنسان تمامًا ، وتحويله من الإنسان المنفصل عن الطبيعة إلى الإنسان الطبيعي المادي، الذي يتّحد بها ويذوب فيها ويستمد معياريته منها، فيفقد الدالّ ـ الإنسان ـ مدلوله الحقيقي، ويحل الكم محل الكيف والثمن محل القيمة"[٤٨٤].

والحقيقة أن مصالح المجتمعات الإنسانية ومفاسدها لا تقاس بالمقياس المادي فقط ، وإنما لا بد من أن تتضافر في قياسها أنواع من الأقيسة ، بعضها مادي وبعضها معنوي أخلاقي قيمي ، والكمال المجتمعي إنما يتحقق بالاتزان والتناسق بين تلك المقاييس ، والنقص والخلل يقع فيها إذا طغى مقياس على مقياس ، فكما أن الأمور المادية مهمة وضرورية في تسيير الحياة الإنسانية فكذلك الأمور المعنوية والأخلاقية والقيمية لا تقل أهمية ، بل هي أهم . فالأعمال التي تؤدي إلى تحقيق الاستقرار الروحي والاكتمال النفسي وتهذيب الجوانب الأخلاقية في الأسرة لا تقل أهمية وضرورة عن غيرها من الأعمال التي تؤدي إلى الاستقرار المادي ، وتقدم المجتمعات الإنسانية وتأخرها إنما يقاس بما تقدمه من منتجات في كلا الجانبين ، وليس بما تقدمه في الجانب المادي فقط . وبناءً عليه فمن يقوم بالوظائف التي تعزز الأخلاق والإيمان بالقيم العليا في المجتمعات الإنسانية هو في الحقيقة يقوم بأمر عظيم وعمل جليل للمجتمعات الإنسانية ، واحتقار تلك الوظائف أو التقليل من شأنها يؤدي حتما إلى الهلاك الأسري والتفتت المجتمعي ، الذي يؤول بالضرورة إلى انهيار الإنسانية ذاتها.

٤- الخلط بين النماذج المختلفة :

تشكلت الدعوة إلى محاربة الذكورية في العالم الغربي مع تحرك المجتمعات الغربية ضد الكنيسة ، وثورتها ضد مظالمها المنتشرة وتراكمات العصور الوسطى ، وتزامنت مع تشكل ظاهرة نقد الدين ، والثورة على القوانين الكنسية ؛ وذلك أن المرأة في العالم الغربي ومنذ عصر اليونان كانت تعيش إجحافا كبيرا وظلما شديدا في التشريعات والأنظمة والأحكام .

ففي العصور الوسطى كانت المرأة تحتقر ويقلل من شأنها ، ولا تعطى حقوقها وتهضم إنسانيتها ، حتى جعلها بعض القديسين مدخل الشيطان إلى نفس الإنسان ، وأنها مشوهة لصورة الرجل ، وادعى بعضهم أن المرأة شر لا بد منه بالنسبة للرجل ، بل كان لوثر يعد المرأة أقل منزلة من الرجل في الإنسانية، وأنها لم تخلق إلا للحمل والطهارة والصلاة[٤٨٥]. ولم تنل المرأة حقوقها وإنسانيتها بعد ذلك القهر والظلم إلا بعد ثورات وحروب وصدامات عنيفة مع واضعي تلك القوانين الجائرة من الرجال.

---

[٤٨٤] العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة (١/٣٢٥) ، وانظر : حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر ، مثنى الكردستاني (١٥٢-١٥٩) .

[٤٨٥] انظر : قصة الحضارة ، ول ديورانت (٢٤/١٣١-١٣٥) ، والمرأة بين الفقه والقانون ، مصطفى السباعي (٢٠-٢٣) ، والمرأة في القرآن ، عباس محمود العقاد (٥٤) ، والمرأة المسلمة ، وهبي سليمان غاوجي (٣٢) ، وتعدد نساء الأنبياء ، ومكانة المرأة في اليهودية والمسيحية والإسلام ، أحمد عبدالوهاب (٢٣٣-٢٤٧) وحركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر ، مثنى الكردستاني (١١٦) .

ولكن دعاة الثورة على الذكورية لم يقتصروا على إصلاح الفساد في الواقع الغربي ، وإنما عمموا حكمهم على كل الثقافات والأنظمة الدينية والاجتماعية الأخرى ، وادعوا أن المرأة في كل الأديان والمجتمعات تعيش ظلما وقهرا كما تعيش المرأة في واقعهم ، وجعلوا التصورات التي انتهوا إليها في أجواء الصراع والعنف المقياسَ الوحيد لضبط العلاقة الصحيحة بين المرأة والرجل في كل الشعوب والأديان ، وحكموا على كل ما يخالفها من أنظمة وتشريعات بالبطلان والفساد .

اتهام دين الإسلام بالذكورية :

كما هي العادة عند المعترضين على الأديان في تسويتهم بين كل النماذج الدينية الموجودة في الواقع لم يسلم دين الإسلام من إلصاق تهمة الذكورية به ، فطفق عدد منهم يتهم الإسلام بأنه دين ذكوري يقدس الرجل ويظلم المرأة ويحتقرها ويهضم حقوقها ، وأنه يتبنى نموذجا أسريا يندرج ضمن النمط الذكوري ، الذي يحتقر المرأة ويقلل من منزلتها ومكانتها ، وينطلقون من ذلك إلى تأكيد دعواهم بأنه دين أرضي وضعه النبي محمد صلى الله عليه وسلم ، وليس نازلا من عند الله .

وتبني هذه التهمة ومحاولة إلصاقها بالإسلام ليس مقتصرا بالمعترضين على جملة الأديان ،و إنما اشترك معهم فيها بعض أتباع الأديان من المسيحيين وغيرهم من أهل الأديان المعارضة للإسلام [٤٨٦].

وتتفرع أصول الدعاوى التي أقاموا عليها اتهامهم للإسلام بالذكورية إلى أربعة مستويات أساسية :

الأول : مستوى لغة الخطاب .

الثاني : مستوى التصور عن الإله المعبود .

الثالث : مستوى التشريعات والأحكام .

الرابع : مستوى نعيم الجنة .

أما المستوى الأول : وهو لغة الخطاب ، فإنهم ادعوا أن لغة الإسلام يغلب عليها الخطاب الذكوري ، فبيانه لأحكامه وخطابه للناس عادة ما يكون باللغة الذكورية ، والخطاب المؤنث فيه قليل جدا ، وذلك أن الإسلام اعتمد على اللغة العربية ، وهي لغة ذكورية شديدة التحيز ضد المرأة ، فالمذكر يقدم فيها دائما على المؤنث ، وعند اجتماع الجنسين – الذكر والأنثى- يغلب الأسلوب المذكر في التعبير عنهما ، وقد تأثر الإسلام بطبيعة اللغة الذكورية الصحراوية ، وكرس معاني الذكورية المتضمنة فيها ، فكانت ألفاظه وأساليبه في بيان الأحكام معتمدة على الأسلوب الذكوري .

فالقرآن –كما يقولون – لا يعبر إلا باللفظ المذكر في السياق الذي يجتمع فيه الجنسان ، بل إنه يعبر عن حالات المؤنث باللفظ المذكر ، كما في قوله عن مريم : {وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِ وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ} [التحريم:١٢]، والقرآن دائما يقدم المذكر على المؤنث ، ولم يقدم الأنثى إلا في حالة الزنى ، كما في قوله تعالى : {الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ } [النور:٢]، وتقديمها هنا لاحتقارها وتحميلها المسؤولية[٤٨٧].

---

(٤٨٦) انظر : الحركة النسوية اليسارية بالمغرب ، عبدالرحمن العمراني (٨٩-٩٠) ، والحركة النسوية وخلخلة المجتمعات الإسلامية – المجتمع المصري أنموذجا- تحرير الهيثم زعفان (٢٥) .

(٤٨٧) انظر : حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر ، مثنى الكردستاني (٢١٦) ، ومقال : إن الدين عند البدو الإسلام ، المركزية الذكورية المحمدية ، القرآن أنموذجا ، محمد ميرغني : http://thevoiceofreason.de/ar/article/5667

وهذه الدعوى اتهام مركب من أمرين : اتهام اللغة العربية بالذكورية وكذلك اتهام الخطاب القرآني المعتمد عليها ، وهي دعوى باطلة لا تقوم على أساس صحيح ولا تعتمد على أدلة صادقة ، وإنما هي قائمة على خيالات مجردة وأفهام واستنتاجات خاطئة ، وبيان ما فيها من خلل يتحقق بالأمور التالية :

الأمر الأول : أن هذه الدعوى مبنية على جهل عريض بطبيعة اللغة العربية وسعتها وغزارة تنوع أساليبها وطرائقها في البيان ، فاتهامها بالذكورية مبني على اختزال شديد لتلك السعة العريضة ، فإن من يتعمق في دراسة اللغة العربية ، وفي جانب التذكير والتأنيث فيها يدرك أنه باب واسع جدا ، وله تفاصيل مختلفة وفروع استعمالية متشعبة ، وأصناف متداخلة في الاستعمال والتداول .

وقد أُلفت في هذا الباب بخصوصه مؤلفات كثيرة ، بلغت أكثر من ثلاثين مصنفا مفردا ، لضبط أصنافه ، ورصد استعمالاته وأساليبه وقوانينه[٤٨٨].

ومع أن علماء العربية ذكروا علامات لفظية للتأنيث ، وهي التاء المربوطة والألف المقصورة والألف الممدودة[٤٨٩]، إلا أنهم ذكروا أن التأنيث ليس مقتصرا على تلك العلامات ، وإنما هناك نوع من التأنيث يمكن أن يسمى "التأنيث الأسلوبي" ، وهو التأنيث الذي يظهر من خلال تركيب الألفاظ مع بعضها وليس من اللفظ وحده ، وقد سماه بعض علماء العربية التأنيث المقدر ، يقول ابن الأنباري :"المؤنث ما كانت فيه علامة تأنيث لفظا أو تقديرا"[٤٩٠]، ومراده بالتأنيث المقدر أي : التأنيث الذي يظهر من خلال تركيب الكلام .

وأكثر التأنيث في العربية ليس راجعا إلى العلامات اللفظية –كما يتوهم دعاة محاربة الذكورية– ، وإنما يرجع إلى التأنيث التركيبي / التقديري ، وذلك أن اللغة ليست مجرد ألفاظ مبعثرة ، وإنما هي في الأصل أداة لتوصيل المعاني ، وتوصيل المعاني لا يكون إلا بالكلام المفيد ، والكلام المفيد لا يكون إلا بالتركيب .

وبناء عليه ، فالحكم بالتأنيث والتذكير لا يصح أن يقتصر فيه على العلامة اللفظية فقط ، فإن في ذلك اختزالا شديدا لطبيعة اللغة ذاتها ، وإنما لا بد فيه من اعتبار حالة التركيب ، فهي الحالة الأساسية في اللغة .

فاللفظ قد لا يكون متصفا بشيء من علامات التأنيث الظاهرة ، ولكنه إذا ركب مع غيره في كلام مفيد يظهر أنه مؤنث ، فلفظ اليد –مثلا– ليس فيه شيء من علامات التأنيث ، ولكنه إذا رُكب مع غيره يظهر تأنيثه ، فيقال مثلا : هذه يدي ، وقُطِعت يد فلان ، ونحو ذلك . والتأنيث التركيبي في اللغة العربية كثير جدا ، حتى يكاد يطغى على أهمية العلاقة اللفظية ، وفي بيان ذلك يقول ابن التستري :"ليس يجري أمر التذكير والتأنيث على قياس مطرد ، ولا لهما باب يحصرهما ، كما يدعي بعض الناس ؛ لأنهم قالوا : إن علامات المؤنث ثلاث : الهاء في قائمة وراكبة ، والألف الممدودة في حمراء وخنفساء ، والألف المقصورة في مثل حبلى وسكرى ، وهذه العلامات بعينها موجودة في المذكر"[٤٩١]، ثم ذكر الأمثلة على ذلك ، فقال :"ووصفوا أن المذكر هو الذي ليس فيه شيء من هذه العلامات ، مثل زيد وسعد ، وقد يوجد على هذه الصورة كثير من المؤنث ، مثل

([٤٨٨]) انظر : التذكير والتأنيث في اللغة ، رمضان عبدالتواب (١٥-١٩) ، والمذكر والمؤنث ، ابن التستري – مقدمة المحقق – (٣٢) .

([٤٨٩]) انظر : المذكر والمؤنث ، ابن التستري (٤٧) .

([٤٩٠]) البلغة في الفرق بين المؤنث والمذكر (٦٣) .

([٤٩١]) المذكر والمؤنث (٤٧) .

هند ودعد وأتان ورحل وعنز وكتف ويد ورجل وساق وعناق"[٤٩٢] .

ومما يدل على أهمية التأنيث التركيبي وعمق حضوره في اللغة العربية : أن هناك ألفاظا كثيرة اختلفت العرب فيها ، فمنهم من يذكرها ومنهم من يؤنثها ، مع أن لفظها باق على صورة واحدة لم يتغير ، كلفظ : الصاع والتمر والشعير والهدي والإبهام وغيرها[٤٩٣]، وليس هناك من طريق لمعرفة ذلك إلا الأسلوب التركيبي .

وذكر علماء العربية أن هناك ألفاظا يصح فيها التذكير والتأنيث كلفظ : النخل والنوى والسبيل والأنعام والإبط والمتن والعجز وغيرها[٤٩٤]، وليس من طرق لمعرفة تلك الأحوال المختلفة إلا الأسلوب التركيبي فقط .

ولكنّ متهمي اللغة العربية بالذكورية أعرضوا عن ذلك كله واقتصروا في النظر على العلامات اللفظية للتأنيث فقط ، فكان حكمهم قاصرا ومعرفتهم منحرفة عن الحقيقة .

الأمر الثاني : أنا لا ننكر أن العربية يجيء فيها كثيرا التعبير عن المؤنث باللفظ المذكر ويعبر عن الجماعة المختلفة من الرجال والنساء باللفظ المذكر ، ولكن ذلك ليس راجعا إلى كونهم يُغْلون من معنى الذكورية ويحتقرون معنى الأنوثة ، ويقللون من شأنها ومكانتها ، وإنما هو راجع إلى معنى بلاغي مشهور عند علماء العربية ،وهو "أسلوب التغليب" ، وهو قائم على مبدأ الاختصار ، ويسمى في اللغويات الحديثة الاقتصاد اللغوي، والمراد بالتغليب : تقديم أمر على أمر في الكلام ، وجعله داخلا في حكمه في التعبير عنه[٤٩٥]، وهو أسلوب واسع الانتشار في اللغة العربية ، وله صور وأشكال كثيرة جدا[٤٩٦].

وأسلوب التغليب ليس راجعا إلى تكريم المغلب وتفضيله على المغلب عليه ، ولا إلى احتقار المغلب عليه واعتقاد أنه أدنى منزلة من المغلَب ، وإنما راجع إلى طلب الاختصار في الكلام والتخفيف والاستغناء بما يكفي عن غيره ، ونحو ذلك من المعاني البلاغية ، فإن العرب تعبر عن أبي بكر وعمر ب"العمرين" ، وتغلب اسم عمر لكون الأخف نطقا ، لا لكون عمر أفضل من أبي بكر ، وكذلك تقول في التعبير عن جهة المشرق والمغرب : المشرقان والمغربان ، طلبا للاختصار ، وتقول : البصرتان ، في التعبير عن البصرة والكوفة ، طلبا للاختصار ، لا لكون البصرة أفضل من الكوفة[٤٩٧].

ومن أشهر أمثلة التغليب : التعبير عن الشمس والقمر بـ"القمرين" ، وقد ذكر بعض العلماء أن تقديم العرب للفظ القمر لكونه مذكرا ، ولكن فسر بعض العلماء علة ذلك فذكر أن تقديم المذكر لكونه أخف نطقا لا لكونه أشرف جنسا ، يقول المحبي :"غلب القمر لخفته بالتذكير"[٤٩٨].

وقد استعمل القرآن الكريم أسلوب التغليب كثيرا ، ورصد الزركشي أنواعه في القرآن الكريم فأوصلها إلى عشرة أنواع[٤٩٩]، وهي ليست متمحضة في الدلالة على التفضيل ، وإنما هي في الأصل راجعة إلى معانٍ بلاغية متعددة كقوة التأثير والتخفيف

---

(٤٩٢) المرجع السابق (٤٩) .

(٤٩٣) انظر : المذكر والمؤنث ، ابن التستري (٥٧، ٦٤، ٦٥، ٨٦، ٨٨، ١٠٩) .

(٤٩٤) انظر : المذكر والمؤنث ، ابن التستري (١٠٦-١٠٨) ، والبلغة في الفرق بين المذكر والمؤنث ، ابن الأنباري (٦٧-٦٨).

(٤٩٥) انظر : ظاهرة التغليب في اللغة العربية ، كاظم عودة البديري – نسخة إلكترونية – (٩) .

(٤٩٦) انظر : المرجع السابق ، في فصوله المتعددة .

(٤٩٧) انظر : جنى الجنتين في تمييز المثنيين ، محمد الأمين المحبي (١١٧) .

(٤٩٨) جنى الجنتين في تمييز المثنيين (١٢٦) .

(٤٩٩) انظر : البرهان في علوم القرآن (٣/٣٠٢) .

وطلب الاختصار والخفة .

فالقرآن الكريم يغلب المتكلم على المخاطب والمخاطب على الغائب ، ويغلب الأكثر على الأقل ، ويغلب الأشهر على غيره[٥٠٠]، وهذه الأنواع من التغليب ليس فيها ما يدل على تفضيل المغلب على غيره، فكذلك تغليب القرآن المذكر على المؤنث ليس فيه ما يدل في حد ذاته على تفضيله للتذكير على التأنيث .

ومما يدل على أن العرب لا تحتقر التأنيث ، ولا تنفر منه في كلامهما : أنها اعتمدت ألفاظا مؤنثة كثيرة في إظهار المبالغة في مدح الرجال، كلفظ: علامة ، وفهامة ، وبحاثة ، وداهية ، وباقعة ، ونسابة، وراوية ، وغيرها[٥٠١]، فلو كانت اللغة العربية تحتقر التأنيث –كما يدعي المنتقدون– ، لما جاء استعمال تلك الألفاظ المؤنثة في التعبير عن مدح المذكر.

ومما يدل على ذلك أيضا : أن العرب سمت أشياءً كثيرة من أجزاء الإنسان ومن غيرها بالألفاظ المؤنثة ، فمما في بدن الإنسان من المؤنث : الكتف والعضد والذراع والكف واليد والشمال واليمين والورك والفخذ والساق والعقب والرجل والقدم والأصابع ، والروح والنفس ، وهما أشرف ما في الإنسان[٥٠٢].

وكذلك جميع أسماء البلدان مؤنثة وجميع أنواع الريح مؤنثة ، والأرض والسماء مؤنثان، وكثير من الدواب والبيوت والصخور والمصنوعات مؤنثة[٥٠٣].

بل في الأسماء المبهمة كأسماء الإشارة وأسماء الموصول نجد أنّ الأسماء الدالة على المؤنث أكثر من الدالة على المذكر، ففي أسماء الإشارة : ذا وذاء للمفرد المذكر ، و للمفرد المؤنث ذي وتِي وذهِ وتهِ بإشباع حركة الهاء، وكذلك باختلاسها وذهْ وتهْ وذات وتا. أما في الأسماء الموصولة فلجمع المذكر: الذين، الذون، الأُلى ، ولجمع المؤنث: اللاتي ، اللائي، اللات، اللاء، اللواتي، اللوائي ، اللوات ، اللواء.

فلو كانت العرب تحتقر التأنيث، أو تقلل من شأنه لما سمت تلك الأشياء المشهورة والمتداولة بينهم بكثرةٍ بالأسماء المؤنثة.

الأمر الثالث : مع كثرة استعمال العرب للمؤنث ، وإكثارهم من استعمال الأسلوب التأنيثي في كلامهم وتسميتهم كثيرا من الأشياء المهمة والمستعملة عندهم بكثرة بالأسماء المؤنثة ، إلا أن بعض علماء العربية ذكر أن التذكير أصل التأنيث ، وأنه مقدم عليه في الاستعمال ، ولكن هذا الحكم ليس راجعا إلى أنهم يعتقدون أن الذكورية أشرف وأعلى منزلة ، وليس راجعا إلى احتقارهم للتأنيث وتقليلهم من شأنه ، وإنما راجع إلى اعتبارات استعمالية لسانية ومعانٍ بلاغية محضة ، وفي بيان هذا المعنى يقول سيبويه :" اعلم أن المذكر أخفّ عليهم من المؤنث ؛ لأن المذكر أول، وهو أشد تمكناً، وإنما يخرج التأنيث من التذكير ، ألا ترى أن " الشيء " يقع على كل ما أُخبر عنه من قبل أن يُعلم أذكر هو أو أنثى، والشيء ذكر، فالتنوين علامة للأماكن عندهم والأخف عليهم، وتركه علامة لما يستثقلون"[٥٠٤]، ويقول مؤكدا المعنى السابق :" وإنمَّا كان المؤنث بهذه المنزلة ، ولم يكن كالمذكر لأنّ الأشياء كلَّها أصلها التذكير ثم تختص بعد ، فكل مؤنث شيء ، والشيء يذكَّر ، فالتذكير أوّل ، وهو أشدّ تمكنا، كما أنَّ النكرة هي أشدّ تمكنّا من المعرفة، لأنَّ الأشياء إنمَّا تكون نكرةً ، ثم تعرف ، فالتذكير قبل، وهو أشد تمكّنا عندهم.

---

[٥٠٠] انظر : المرجع السابق (٣/٣٠٣-٣١٠) .

[٥٠١] انظر : المذكر والمؤنث ، الفراء (٦٠) ، والمذكر والمؤنث ، المبرد (٨٠-٩٣) .

[٥٠٢] المذكر والمؤنث ، الفراء (٦٤، ٧٥، ٧٦) ، والمذكر والمؤنث ، ابن التستري (٥٠) .

[٥٠٣] انظر : المذكر والمؤنث ، الفراء (٧٦-٧٨) ، والمذكر والمؤنث ، المبرد (٨٦، ٨٨، ٩١، ١٠٦) .

[٥٠٤] الكتاب (١/٢٢) .

فالأول هو أشد تمكنا عندهم"[٥٠٥].

وهذا النص يدل على أن حديث علماء اللغة عن العلاقة بين التذكير والتأنيث ليس راجعا إلى إعلائهم لمعنى الذكورية واحتقارهم لمعنى الأنوثة ، وإنما هو راجع إلى طبيعة الأسلوب اللفظي خفة وثقلا، وطبيعة التركيب الكلامي اختصارا وطولا ، ولهذا ذكروا أن النكرة مقدمة على المعرفة لكونها أصل لها ، وهذا التقديم لا يدل على أنهم يفضلون النكرة ويحتقرون من شأن المعرفة ، فالقول بالأصل والفرع في اللغة له أسباب متعددة ، منها : خلو الأصل من العلامة، وحاجة الفرع إليها[٥٠٦].

الأمر الرابع : أما وصف الخطاب القرآني بالذكورية بحجة أنه يقدم المذكر على المؤنث ، فهذا الانتقاد غير صحيح ، ولا يقوم على حجة مستقيمة ، فنحن لا ننكر أن التقديم في القرآن وفي لغة العرب قد يأتي للتشريف والتفضيل[٥٠٧]، ولكن ذلك ليس مطردا ، فليس كل تقديم في القرآن يكون كذلك ، فالقرآن يقدم الظلمات على النور دائما ، كما في قوله تعالى : {وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِم يَعْدِلُون}[الأنعام:١] ، ويقدم الثيب على البكر ، كما في قوله : {عَسَى رَبُّهُ إِن طَلَّقَكُنَّ أَن يُبْدِلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِّنكُنَّ مُسْلِمَاتٍ مُّؤْمِنَاتٍ قَانِتَاتٍ تَائِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ ثَيِّبَاتٍ وَأَبْكَارًا}[التحريم:٥] ، ويقدم الأموال على الأولاد ، كما في قوله تعالى : {فَلاَ تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلاَ أَوْلاَدُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللّهُ لِيُعَذِّبَهُم بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُون}[التوبة:٥٥] ، وكذلك أكثر القرآن من تقديم الدنيا على الآخرة ، وكل ذلك لا يعني أن ما قدم مفضل على ما أُخر .

وفي خصوص تقديم المذكر على المؤنث فإنا لا ننكر أن غالب أسلوب القرآن أن المذكر هو الذي يقدم ، ولا ننكر أن بعض العلماء ذكر أن ذلك راجع إلى شرف المذكر على المؤنث[٥٠٨] ، ولكن الصحيح أنه لا أثر لقضية التفضيل بين الجنسين في التقديم والتأخير ، فإن مقام الإيمان والإسلام والذكر وسائر العبادات العملية المشتركة ليس فيه تفاضل بين الجنسين ، بل إن آية سورة الأحزاب وهي قول تعالى : {إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا}[الأحزاب:٣٥] وهي أشهر آية يقدم فيها المذكر على المؤنث إنما جاءت لتقرير المساواة بين الرجل والمرأة .

فتقديم المذكر في القرآن راجع إلى أسلوب بياني لساني ، وهو أنه حين كان المذكر أصل المؤنث وأخف منه ويغلب عليه في سائر الكلام ، كان من الأولى أن يقدم على المؤنث .

مما يدل على أن تقديم القرآن للمذكر ليس دليلا على تفضيل معنى الذكورية أنه يقدم المذكر حتى في المعاني القبيحة والسيئة ، كما في قوله تعالى : {لِيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَيَتُوبَ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا}[الأحزاب:٧٣] ، وكما في قوله تعالى : {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا جَزَاء بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللّهِ وَاللّهُ عَزِيزٌ حَكِيم}[المائدة:٣٨].

وقدم القرآن المؤنث في جريمة الزنا ، كما في قوله تعالى : {الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم

([٥٠٥]) المرجع السابق (٢٤١/٣) ، وانظر : شرح المفصل ، ابن يعيش (٨٨/٥) .

([٥٠٦]) انظر : نظرية الأصل والفرع في النحو العربي ، حسن الملخ (٨٦) .

([٥٠٧]) انظر : البرهان في علوم القرآن ، الزركشي (٣٥/٣) .

([٥٠٨]) انظر : البرهان في علوم القرآن ، الزركشي (٣٦/٣) .

بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ}[النور:٢] ، وقد اختلف العلماء في تحديد الحكمة من هذا التقديم ، فقيل : إن تقديم الأنثى راجع إلى أنها لو لم تمكن نفسها من الرجل لما وقع الزنا ، وقيل : هو مزيد تحذير للمرأة ، لكون شهوة الوقاع أقوى عندها وأكثر تأثيرا ، وقيل غير ذلك[٥٠٩]، وليس في شيء منها ما يشعر باحتقار المرأة وتفضيل الرجل عليها.

بل إن نصوص الشريعة الإسلامية تقدم الأنثى على الذكر في عدد من الموارد ، ومن ذلك قوله تعالى : {لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَاء يَهَبُ لِمَنْ يَشَاء إِنَاثًا وَيَهَبُ لِمَن يَشَاء الذُّكُور}[الشورى:٤٩] ، وكما في قوله تعالى : {يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيه** وَأُمِّهِ وَأَبِيه}[عبس:٣٤-٣٥] ، وقدم النبي صلى الله عليه وسلم الأم على الأب ، فعن أبي هريرة قال : "قال رجل : يا رسول الله من أحق بحسن الصحبة ؟ قال : أمك ، ثم أمك ، ثم أمك ، ثم أبوك ، ثم أدناك أدناك"[٥١٠].

وهذه الاستعمالات تدل على أن التقديم والتأخير بين المذكر والمؤنث في القرآن ليس راجعا إلى تفضيل جنس على جنس ، وإنما راجع إلى اعتبارات خارجة عن ذلك .

ثم على القول بأن تقديم المذكر في القرآن على المؤنث لكونه الأفضل ، فذلك لا ينافي العدالة الإلهية، لكون ذلك تقديم جنس لا تقديم أفراد ، ولكون ذلك لا يؤثر في علو المنزلة عند الله ولا دنوها كما سبق بيانه .

وأما المستوى الثاني : وهو التصور عن الإله المعبود ، فإن المعترضين زعموا أن الأديان /الإسلام يصور الإله الخالق بصورة الرجل ، فالأسماء الحسنى كلها جاءت بصيغة المذكر ، ولا يجوز فيها بحال استعمال صيغة المؤنث ، وفي التعبير عن الله لا يذكر إلا صيغة المذكر ، كما في قوله تعالى : { لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِير}[الشورى:١١].

بل جاء في النصوص ما يدل على أنه ذكر كما في قوله تعالى : {بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيم}[الأنعام:١٠١]. وهذه الأمور تدل على تحيز الإسلام ضد المرأة واحتقاره لها إلى درجة أنه جعل الإله الذي خلق كلا الجنسين رجلا[٥١١].

ولكن هذا الاعتراض غير صحيح ، وهو متلبس بأغلاط لغوية وعقلية كثيرة ، فضلا عن أنه لا يقوم على أساس صحيح ولا يعتمد على برهان صادق ، وكشف ما فيه من الغلط ينجلي بالأمور التالية :

الأمر الأول : أن هذا الاعتراض مبني على مسلمة باطلة ، وهي التعامل مع الخالق سبحانه وتعالى بمقاييس المخلوقات ، فإن المخلوقات إذا مال أحدها إلى صنف دون غيره ربما يصح أن يقال إنه متحيز له ومقدمه على غيره بذلك الميل ، ولكن هذا المقياس لا يصح أن يقال في حق الله تعالى ، فالله سبحانه وتعالى هو خالق الكون كله وجميع ما فيه إنما هو من خلقه سبحانه ، فلو جاز أن نصف الله بالتحيز لشيء لمجرد أنه اتصف بصفات ذلك الشيء ، لجاز لنا أن نقول : إن الله متحيز للأغنياء ضد الفقراء ؛ لكونه متصفا بالغنى ، وأنه متحيز للأقوياء ضد الضعفاء ؛ لكونه متصفا بالقوة ، ومتحيز لمن يملك سمعا وبصرا ضد من لم يملكهما ، لكونه سبحانه متصفا بالسمع والبصر ، بل يجوز لنا أن نقول : إن الله متحيز للموجودات ضد المعدومات ، لكونه متصفا بالوجود .

---

(٥٠٩) انظر : النكت والعيون ، الماوردي (٣٥/٢) وبحر العلوم ، السمرقندي (٤١٢/١) ، وإرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم ، أبو السعود (١٥٥/٦) .

(٥١٠) أخرجه مسلم ، رقم (٢٥٤٨) .

(٥١١) انظر : هل الله ذكر؟ ، مجلة أنا أفكر (١٩/١٠) ، والدين الأسس ، مالوري ناي (١٣٨ ، ١٦٤) ، ووهم الإله ، ديتشارد داوكنز (٣٩) وحركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر ، مثنى الكردستاني (٢١٦) .

فهذه الصورة ساذجة لا يتصور أن عاقلا يقول بها ، وهي تكشف لنا سخف الاعتراض على الأديان بالذكورية بحجة كونها تستعمل الأسلوب المذكر في التعبير عن الله .

الأمر الثاني : أن هذا الاعتراض يقوم على الخلط بين الذكر والأنثى وبين التذكير والتأنيث ، فالله تعالى في الأديان/ الإسلام لا يصح أن يوصف بوصف الذكورة ولا الأنوثة ؛ لكون هذه الصفات من خصائص المخلوقات ، والله تعالى منزه عنها ، وقد نفى الله عن نفسه كل هذه المعاني في قوله : {قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَد** اللَّهُ الصَّمَد** لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَد} [الإخلاص:٣]، فلا يمكن أن يكون موصوفا بالذكورة والأنوثة ، لأن ذلك من خصائص من يلد ويولد .

وأما الاعتماد على قوله تعالى : {بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيم} [الأنعام:١٠١]، في إثبات الذكورية للخالق ، بحجة أنه ذكر أن عدم وجود الولد له سبحانه بكونه لم تكن له زوجة .

فهو اعتماد غير صحيح ؛ وذلك لأنه مبني على فهم خاطئ للآية ، فإنها جاءت في سياق إبطال قول الكفار ، حيث كانوا يعتقدون أن الله أب للملائكة مع أنهم يدعون أن لا صاحبة له ، فأراد الله أن يبطل قولهم بأنكم تعتقدون بأنه لم تكن له زوجة فكيف يكون له أولاد؟! فيكون معنى الآية "أي :من أين أو كيف يكون له ولد كما زعموا والحال أنه ليس له على زعمهم أيضا صاحبة يكون الولد منها"[٥١٢] ، فالخطاب جاء بناء على التسليم بصحة ما يفترضه الكفار في حق الله ، وليس لتقرير حقيقة الأمر .

وإذا كان الله تعالى لا يوصف بكونه ذكرا ولا أنثى فإنه مع ذلك لا بد أن يعبر عن نفسه بكلمات حتى يفهمها البشر عنه ، والقسمة العقلية تقتضي أن تكون الأحوال الممكنة أربعة :

الحال الأول : أن يعبر عن نفسه بلفظ محايد ، ليس مذكرا ولا مؤنث ، ولكن هذا اللفظ غير موجود في اللغة العربية ، ولا في كثير من اللغات السامية ، وإنما يوجد في بعض اللغات الميتة التي لا أثر لها ، وفي مجالات محدودة جدا[٥١٣] .

الحال الثاني : أن يعبر عن نفسه بالتذكير ، وهذا الحال هو الصحيح ، وذلك لأمرين : **الأول** : أن الشيء إذا دار بين أن يعبر عنه بالتذكير أو بالتأنيث ، فإن أهل اللغة يختارون التذكير ؛ لأنه الأخف والأسهل ، ولأنه الأصل لكونه لا يحتاج إلى علامة ، كما سبق بيانه.

الثاني : أن التعبير بالمذكر عن الله هو المناسب لكماله وجلاله ، فالله خالق الكون لا حدود لقدرته ولا لعلمه ولا لجبروته ولا لجلاله ، ومن المعلوم أن جنس الرجال أقوى من جنس النساء في القوة والشكيمة ، فناسب في العقل والمنطق والذوق أن يعبر الله عن نفسه بأقوى الألفاظ والأساليب التي يمكن أن تكشف للناس عن شيء من صفاته .

فاختيار أسلوب التذكير في التعبير عن الله لم يكن للتحيز ضد المرأة ، وإنما لعلة أسلوبية بيانية ، وهي كونه أقوى في الدلالة على كمال ربوبية الله وصفاته وجلاله .

وقد أشار القرآن إلى هذا المعنى ، فقد ذم الله المشركين بأنهم إنما يعبدون إناثا ، كما قال تعالى : {إِن يَدْعُونَ مِن دُونِهِ إِلاَّ

---

(٥١٢) إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم ، أبو السعود (١٦٩/٣) ، وانظر : محاسن التأويل ، جمال الدين القاسمي (٣٩٢/٣) وعقيدة العرب في وثنيتهم ، عبدالرحمن المعلمي – ضمن مجموع آثار المعلمي – (١٦٥/٦).

(٥١٣) انظر : البلغة في الفرق بين المذكر والمؤنث – مقدمة المحقق رمضان عبدالتواب – (٣٧-٣٩) .

إِنَاثًا وَإِن يَدْعُونَ إِلاَّ شَيْطَانًا مَّرِيدًا} [النساء:١١٧] ، وقد اختلف المفسرون في تحديد الجهة التي تعلق بها الذم ، والصحيح فيها أن الله أراد أن ينبه الكفار على أن أصنامهم عاجزة لا تملك شيئا من معاني الربوبية التي تستحق بها العبادة ، فعبر بلفظ التأنيث للدلالة على ذلك ، لكون جنس النساء ضعيف في البنية والقوة والشكيمة(٥١٤) .

الحال الثالث : أن يعبر عن نفسه بالتأنيث ، وهذا مناف للكمال الإلهي ، فإن كماله وجلاله لا حدود لهما ، فلا بد من اختيار أقوى الألفاظ وأعلاها في الدلالة على ذلك الكمال ، وجنس التذكير أقوى في الدلالة على ذلك . ثم إن التعبير باللفظ المؤنث لا يلغي المشكلة التي يفترضها دعاة محاربة الذكورية ؛ لأن السؤال سيبقى قائما : لماذا يعبر الله عن نفسه بالتأنيث دون التذكير ؟ وسيكون ذلك – في منطقهم – دليلا على التحيز للتأنيث .

الحال الرابع : أن يعبر تارة بالتذكير وتارة بالتأنيث ، ولكن هذا الحال يوقع في التناقض ، لأن تعبيره عن نفسه بالتذكير يدل على القوة والكمال في القدرة ، وتعبيره بالتأنيث يدل على نقيض ذلك ، فالجمع بينهما جمع بين ما يؤدي إلى التناقض .

الأمر الثالث : أنه على سبيل التنزل والافتراض بأن الله تعالى ذكره – مع أن الله تبارك وتعالى لا يليق أن تذكر هذه الافتراضات– ، فإن كونه كذلك لا يسوغ الاعتراض عليه بالتحيز للذكور من بني آدم ضد النساء ، فهذا الاعتراض في حقيقته اعتراض على ربوبيته وخلقه للكون وحكمته وتدبيره له .

والمعترض بهذا الاعتراض لا يختلف عمن يعترض على الله تعالى بأنه متحيز للأقوياء ضد الضعفاء لكونه متصفا بالقوة وأنه متحيز للأغنياء ضد الفقراء لكونه متصفا بالغنى ، وأنه متحيز للأصحاء ضد المرضى ، وأنه متحيز للعلماء ضد الجهال لكونه متصفا بالعلم . ومثل هذه الاعتراضات متعلقة بالاعتراض على ربوبيته الله وحكمته في الكون ، قد سبق في أثناء البحث إثبات أن الإنسان لا يمكنه أن يدرك تفاصيل علم الله بالكون ولا تفاصيل حكمته وتدبيره له ، وأنه يجب عليه في العقل والمنطق أن يخضع لله في كل ما يفعله في الكون(٥١٥) .

وأما المستوى الثالث : وهو التشريعات والأحكام المتعلقة بالمرأة ، فقد ادعى المعارضون بأن الإسلام ظلم فيها المرأة ، وهضم حقوقها ، واحتقر شأنها ومنزلتها ، وأبان فيها عن أنها عنصر غير مكتمل وغير مؤهل للحياة المساوية للرجل .

وقاموا برصد أمور كثيرة جاءت في النصوص الشرعية زعموا أنها تدل على نظرتهم ، وقد انقسمت الأمور التي رصدوها إلى صنفين : الأول : الأمور المتعلقة بمكانة المرأة الإنسانية ، كالحكم على المرأة بالشؤم ، ومساواة المرأة بالحيوانات المحتقرة ، والحكم عليها بالشيطنة والقدح في كمال خلقتها ، ونحو ذلك ، والثاني : الأمور المتعلقة بأعمال المرأة الحياتية وحقوقها وواجباتها ، كجعل القوامة والطلاق في يد الرجل ، وإباحة تعدد الزوجات ، ونصيبها في الميراث ، ووجوب الحجاب عليها ، وتفضيل الرجل عليها في بعض صورة الشهادة ، وغيرها من الأحكام والتشريعات(٥١٦) .

ويعد هذا المستوى من أكثر الأمور التي دار حولها الجدل والخصام ، وقد اهتم عدد من العلماء والباحثين المعاصرين بدراسة ما أثاره المعارضون للإسلام ضده ، وتوسعوا في مناقشتها والرد عليها ، والكشف عما في تلك الاعتراضات من خلل

---

(٥١٤) انظر : معالم التنزيل ، البغوي (٢/٢٨٨) ، تفسير البيضاوي (١/٢٥٣) ، وغريب القرآن ، الأصفهاني (١/٢٧) ، وتفسير السعدي (١/٢٠٣) .

(٥١٥) انظر : ص ٦١٢ من البحث .

(٥١٦) انظر : تحقير الأنثى في الإسلام ، مجلة أنا أفكر (٢/٩-١٣)، وهي ليست عورة بل الثقافة الدونية العنصرية هي العورة ، مجلة أنا أفكر (٣/٣٣) ، وهن أبدا لسن ناقصات عقل ، مجلة أنا أفكر (١٣/٢٩-٣١) ، وانظر : حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر ، مثنى الكردستاني (٢٤١-٢٤٥) .

وفساد ، وإبراز عدالة الإسلام وصحته في بناء أحكامه وتشريعاته المتعلقة بالمرأة .

وتتبع جميع التفاصيل المتعلقة بهذا الشأن يطول جدا ، وقد أفردت فيه أبحاث خاصة ، استوعبت الحديث فيه من كل جهاته[٥١٧] ، ومع ذلك فلن نخلي البحث من التعريج إلى شيء منها لندلل على خطأ الاعتراض على الإسلام في هذه القضايا ، ونكشف عن حجم الخلل التصوري والمنهجي الذي وقع فيه المعترضون ، وسيتركز الحديث هنا على الأمثلة والصور المتعلقة بالنوع الأول، وهو الاعتراضات المتعلقة بمكانة المرأة الإنسانية ، وأهمها:

١- جعل الشؤم في المرأة :

زعم بعض دعاة محاربة الذكورية أن من صور احتقار الإسلام للمرأة أنه جعلها سببا للشؤم والضرر للإنسان[٥١٨] ، كما في قول النبي صلى الله عليه وسلم :" إنما الشؤم في ثلاثة في الفرس والمرأة والدار"[٥١٩]. ونحن لا ننكر صحة هذا الحديث ، ولكن المشكلة عند المعترضين جاءت من جهة الفهم الخاطئ لمعناه ومدلوله وتحديد المراد منه ، وقد بحث علماء الإسلام كثيرا في دلالة هذا الحديث منذ زمن مبكر جدا ، واختلفوا في تحديد معناه والمراد منه ، وطال الخلاف بينهم فيه جدا[٥٢٠].

والحقيقة أن الحديث لم يأت لأجل ذم المرأة ولا الفرس ولا البيت ، ولا لأجل التحقير من شأنها ؛ وذلك أن الصحيح في معناه أنه يراد به أحد معنيين :

المعنى الأول : الإخبار عن أن الشؤم يكثر حصوله في حياة الناس مصاحبا لهذه الأمور الثلاثة ، ولكونها من أكثر ما يعاشره الرجال ويخالطونه ، فالحديث ليس فيه أن تلك الأمور الثلاثة مشؤومة في نفسها أو أنها مما توجب الشؤم ، وإنما فيه أن الشؤم يحصل مصاحبا لها كثيرا .

فالبيت قد يسكنه أناس فيهلكون أو يمرضون ، ثم يسكنه آخرون فيهلكون أو يمرضون وهكذا ، وكذلك الدابة قد يشتريها شخص فيهلك أو يخسر ، ثم يشتريها آخر فيقع له مثل ما وقع للذي قبله ، وهكذا ، وكذلك المرأة قد يتزوجها عدد من الرجال فيموتون تباعا عنها .

فالنبي صلى الله عليه وسلم حين أطلق نفي الطيرة والشؤم ، نبه على أن الشؤم يقع كثيرا مع هذه الأمور الثلاثة تحذيرا وتنبيها ، وهذا ما يدل عليه بعض روايات الحديث ، حيث يقول النبي صلى الله عليه وسلم :"لا عدوى ولا طيرة ، والشؤم في ثلاث : في المرأة والدار والدابة"[٥٢١]. وبناء عليه فإن هذا الحديث يكون مشابها لقول النبي صلى الله عليه وسلم :"سعادة ابن آدم في ثلاثة، وشقوة ابن آدم في ثلاث ، فمن سعادته : المرأة الصالحة والمسكن الواسع والمركب الصالح ، ومن شقوته : المرأة السوء والمسكن السوء والمركب السوء"[٥٢٢].

---

(٥١٧) انظر : المرأة بين الفقه والقانون ، مصطفى السباعي ، المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الإسلامي ، محمد سعيد البوطي ، وتنزيه القرآن عن المطاعن ، منقذ السقار (٢٦١-٢٩٠) ، وموسوعة بيان الإسلام ، إشراف محمود زقزوق ، المجلد الثامن عشر كاملا .

(٥١٨) انظر : هن أبدا لسن ناقصات عقل ، مجلة أنا أفكر (٢٩/١٣) .

(٥١٩) أخرجه البخاري ، رقم (٢٨٥٧) ، ومسلم ، رقم (٢٢٢٥) .

(٥٢٠) انظر : فتح الباري ، ابن حجر ، (٦/٦٢-٦٧) ، ومفتاح دار السعادة ، ابن القيم (٣/٣٣٢-٣٤٢) ، وأحاديث العقيدة التي يوهم ظاهرها التعارض ، سليمان الدبيخي (١/١١١-١٣٧) .

(٥٢١) أخرجه البخاري ، رقم (٥٤٢١) ، ومسلم ، رقم (٢٢٢٥) .

(٥٢٢) أخرجه أحمد ، رقم (١٤٤٥) ، والحاكم في المستدرك ، رقم (٢٦٨٤) ، وحسنه الألباني في السلسلة الصحيحة ، رقم (١٠٤٧) .

وفهم حديث الشؤم على هذا المعنى هو الذي ذهب إليه الإمام مالك ، فقد سئل مالك عن الشؤم في الفرس والدار فقال :"كم من دار سكنها قوم فهلكوا ، ثم سكنها آخرون فهلكوا ، فهذا تفسيره فيما أرى"(٥٢٣).

وبناء على هذا المعنى فالشؤم ليس ملازما في كل الأحوال لهذه الأمور وليس خاصا بها أيضا ، فقد يكون في أمور أخرى يقع معها مثل ما يقع مع تلك الأمور فالرجل مثلا قد يكون مشؤوما ، فإنه قد يتزوج امرأة فتموت معه ، ثم يتزوج أخرى فتموت معه ، وهكذا ، فهذا الرجل مشؤوم بالنسبة للمرأة.

المعنى الثاني : أن معنى الحديث إخبار النبي صلى الله عليه وسلم عن الأسباب المثيرة للطيرة والتشاؤم، الكامنة في النفوس ، وإخباره بذلك من باب التحذير والتنفير ، وليس من باب إقراره الأمر وتأكيده(٥٢٤) .

ومن خلال هذين المعنيين يتضح أن الحديث لم يأت في سياق ذم المرأة والدابة والبيت ، ولا في سياق الاحتقار لها ، وإنما جاء في سياق التحذير والإرشاد ، سد باب الوقوع في التشاؤم .

ومما يزيد من وضوح هذا المعنى ويكشف عن خطأ ذلك الاعتراض ووقوعه في الاختزال وسوء الفهم : أن هناك أحاديث أخرى عديدة جاء فيها الثناء على المرأة والإعلاء من شأنها ، ومن أشهر تلك الأحاديث قول النبي صلى الله عليه وسلم :" حبب إلي من الدنيا النساء والطيب ، وجعل قرة عيني في الصلاة"(٥٢٥)، ومن ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم :"إنما النساء شقائق الرجال"(٥٢٦).

٢- مساواة المرأة بالحيوانات المحتقرة :

من الأمثلة التي اعترض بها دعاة محاربة الذكورية على الإسلام : أنه ساوى بين المرأة والحمار والكلب الأسود في الحكم بقطع الصلاة(٥٢٧) ، حيث يقول النبي صلى الله عليه وسلم :" يقطع صلاة الرجل إذا لم يكن بين يديه كآخرة الرحل المرأة والحمار والكلب الأسود"(٥٢٨).

ولكن هذا الاعتراض غير صحيح ؛ لكونه مبنيا على مقدمة باطلة ، وهي أن الجمع بين الأمور الثلاثة في سياق واحد يستلزم الحكم بالمساواة بينها من كل الجهات ، وهذا تصور عار عن الصحة ، فإن الجمع بين تلك الأمور إنما كان لأجل اشتراكها في شيء واحد فقط ، وهو قطع الصلاة .

ومثل هذا الأسلوب لا يسلتزم في العقل ولا في الشرع الحكم بالمساواة بينها فيما عدا ذلك الأمر ، فإنك تقول : الذهب والحديد يتمددان بالحرارة ، ولا يعني هذا أنك تساوي بينهما في القيمة والمكانة ، وتقول : الإنسان والدجاج كلاهما يمشي على قدمين ، ولا يعني ذلك أنك تساوي بينهما في المكانة والمنزلة .

فالحديث إذن لا يستلزم ألبتة التسوية بين المرأة والحمار والكلب في المنزلة والمكانة ، ولا المشابهة بينها في القدر والاحترام ، وإنما غاية ما يدل عليه أنها مشتركة معهما في حكم واحد ، وهو قطع الصلاة .

---

(٥٢٣) البيان والتحصيل ، ابن رشد (٢٧٥/١٧) .

(٥٢٤) انظر : مفتاح دار السعادة ، ابن القيم (٣٤١/٣) .

(٥٢٥) أخرجه أحمد ، رقم (١١٨٤٥) ، والنسائي ، رقم (٣٧٨٧) ، وصححه الألباني .

(٥٢٦) أخرجه أحمد ، رقم (٢٤٩٩٩) ، والترمذي ، رقم (١٠٥) ، وأبو داود ، رقم (٢٠٤) ، وهو حديث صحيح .

(٥٢٧) انظر : هن أبدا لسن ناقصات عقل ، مجلة أنا أفكر (٢٩/١٣).

(٥٢٨) أخرجه أحمد ، رقم (٢٠٣٦٠) ، وأبو داود ، رقم (٦٠٢) .

وقد اختلف العلماء في تحديد العلة التي من أجلها حكم على المرأة بأنها تقطع الصلاة – سواء كان معنى الحديث الإبطال أو إنقاص الأجر– ، وذكروا في ذلك عللا اجتهادية ظنية ، فمنهم من ذكر أن العلة راجعة إلى التشويش والانشغال بالمرأة عن الصلاة ، ومنهم من ذكر أن العلة خوف النجاسة ، ولهذا جعل الحكم بالقطع خاصا بالمرأة الحائض فقط ، ومنهم من ذكر أن الشيطان يتصور بصورة المرأة ويسعى إلى قطع الصلاة[٥٢٩] .

وهذه التعليلات الظنية تدل على أن العلماء المسلمين لم يفهموا من هذا الحديث تحقير المرأة أو التقليل من شأنها ، أو جعلها مساوية لمرتبة الحمار أو الكلب –كما يدعي المعترضون– وإنما أرجعوا العلة إلى أمور خارجة راجعة إلى المصلي وشأن الصلاة ، لا إلى ذات المرأة ومكانتها .

٣– القدح في كمال خلقة المرأة :

من الأمثلة التي يدعي فيها المعترضون أن الإسلام احتقر المرأة وقلل من مكانتها : ما جاء من وصفها بأنها خلقت من ضلع أعوج ، فعن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال :" المرأة خُلِقت من ضلع أعوج ، وإن أعوج شيء في الضلع أعلاه فإن ذهبتَ تقيمه كسرته وإن تركته لم يزل أعوج"[٥٣٠] .

ولكن هذا الاعتراض مبني على سوء فهم للحديث ، على تحريف لمقصوده وغرضه وعلى قطع له من سياقه وسباقه ولحاقه ، فإن الحديث جاء في سياق الوصاية بالمرأة والاهتمام بها والدعوة إلى الحفاظ على حقوقها وطلب الرحمة بها فإن النبي صلى الله عليه وسلم ابتدأ الحديث وأنهاه بالوصاية بالنساء ، حيث يقول :"استوصوا بالنساء خيرا ، فإن المرأة خُلِقت من ضلع ، وإن أعوج شيء في الضلع أعلاه ، فإن ذهبتَ تقيمه كسرته ، وإن تركته لم يزل أعوج ، فاستوصوا بالنساء خيرا" ، وهذا حث للرجال على التغاضي عما يرونه منها من غلبة العاطفة ، ودعوة لهم إلى التسامح والصفح والصبر على ما يصدر من النساء من انفعالات عاطفية .

وأما الإشارة إلى أن المرأة خُلقت من ضلع أعوج فإن الصحيح أن هذا مثل ضربه النبي صلى الله عليه وسلم لإيصال المعنى وتوضيحه ، ويدل على ذلك الراوية الأخرى للحديث ، وفيها :"المرأة كالضلع ، إن أقمتها كسرتها ، وإن استمعت بها استمعت بها وفيها عوج"[٥٣١] ، ووجه التمثيل : أن الضلع عادة ما يكون الاعوجاج في أعلاه ، وأعلى ما في المرأة رأسها ، وفيه لسانها ، الذي تعبر به عن عواطفها وانفعالاتها ، فشبه النبي صلى الله عليه وسلم ذلك باعوجاج أعلى الضلع ، ونبه بهذا المثل على أن المرأة جبلت على الانفعال ، وأنها مما يغلب عليها العواطف ، فربما تطلق ألفاظا تغلب الرجل ، وتخرجه عن اعتداله ، فأمر النبي صلى الله عليه وسلم بتفهم هذا الأمر ، وأرشد إلى حسن التعامل معه .

فالمراد بذلك التمثيل إذن إيصال المعنى في أوضح صورة ، وليس المراد منه التقليل من شأنها أو الاحتقار لها ، أو إنزال مكانتها الإنسانية عن مكانة الرجل .

فلو أن هناك قبيلة مشهورة بسرعة الغضب والانفعال ، ثم قال الأمير لواليه أوصيك بقبيلة بني فلان خيرا ، فإنهم مشهورون بالغضب وسرعة الانفعال فتعامل معهم بلطف ، فإن أحدا لا يفهم من وصاية الأمير هذه أنه يقلل من شأن هذه القبيلة أو

---

(٥٢٩) انظر : شرح صحيح مسلم ، النووي (٢٢٧/٤) ، وفتح الباري ، ابن حجر (٥٨٨/١) ، وفتح الباري ، ابن رجب (٦٩٦/٢–٧٠٠) .

(٥٣٠) أخرجه البخاري ، رقم (٣٣٣١) ، ومسلم ، رقم (١٤٦٨) .

(٥٣١) أخرجه البخاري ، رقم (٥١٨٤) .

يحقر أمرها ، وإنما المفهوم من كلامه أنه يسعى إلى تفهم حالهم ويدعو إلى حسن التعامل معهم .

وقد توارد كثير من علماء الإسلام على فهم ذلك الحديث بأن المقصود منه تقدير المرأة والحفاظ على حقوقها وقدرها ، فقد بوب البخاري في صحيحه على هذا الحديث بابين : الأول : "باب المداراة مع النساء وقول النبي صلى الله عليه وسلم "إنما المرأة كالضلع"، والثاني : "باب الوصاية بالنساء"[٥٣٢] ، وبوب عليه الدارمي فقال :"باب مداراة الرجل أهله"[٥٣٣] ، وبوب عليه النسائي فقال :"باب مداراة الرجل زوجته"[٥٣٤]، وبوب عليه البيهقي فقال :"باب حق المرأة على الرجل "[٥٣٥]، وبوب عليه ابن ابن الأثير فقال :"الفرع الثاني : في حق المرأة على الزوج"[٥٣٦].

فهذه التبويبات تدل على أن كثيرا من علماء الإسلام لم يفهموا من الحديث التقليل من شأن المرأة، أو الدعوة إلى احتقارها وإنقاص منزلتها عن الرجل ، وإنما فهموا منه الدعوة إلى احترامها وتقدير ما جبلت عليه ، والحث على إعطائها حقها الذي يتناسب مع طبيعتها .

٤- الحكم على المرأة بالشيطنة :

ومن الاعتراضات التي يعترض بها دعاة محاربة الذكورية على الإسلام : أنه حكم على المرأة بالشيطنة[٥٣٧] ، فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم :" إن المرأة تقبل في صورة شيطان وتدبر في صورة شيطان، فإذا رأى أحدكم امرأة فأعجبته ، فليأت أهله ؛ فإن ذاك يرد مما في نفسه"[٥٣٨].

ولكن هذا الاعتراض خطأ ظاهر ؛ لكونه مبنيا على فهم خاطئ للحديث ، فالنبي صلى الله عليه وسلم لم يقل إن المرأة شيطان ، وإنما غاية ما فيه الإخبار عن أن الشيطان يستغل صورة المرأة ومشيتها ، ويثير الفتنة بها في نفوس الرجال ؛ ليوقعهم في الزنا والخيانة الزوجية ، وهذا ما يدل عليه الحديث الآخر، الذي يقول فيه النبي صلى الله عليه وسلم :" المرأة عورة ، فإذا خرجت استشرفها الشيطان"[٥٣٩]، أي رفع بصره إليها ليستغلها ويزينها للرجال الأجانب ويغويها أو يغوي بها[٥٤٠].

وهذا المعنى هو المراد الذي فهمه منه علماء الإسلام من الحديث ، يقول القرطبي :" وقوله: إن المرأة تقبل في صورة شيطان؛ أي: في صفته من الوسوسة، والتحريك للشهوة؛ بما يبدو منها من المحاسن المثيرة للشهوة النفسية، والميل الطبيعي، وبذلك تدعو إلى الفتنة التي هي أعظم من فتنة الشيطان، ولذلك قال صلى الله عليه وسلم: ما تركت في أمتي فتنة أضر على الرجال من النساء. فلمّا خاف صلى الله عليه وسلم هذه المفسدة على أمته ، أرشدهم إلى طريق بها تزول وتنحسم، فقال: إذا أبصر أحدكم المرأة فأعجبته فليأت أهله، ثم أخبر بفائدة ذلك، وهو قوله: فإن ذلك يردّ ما في نفسه"[٥٤١].

---

(٥٣٢) انظر : الجامع الصحيح ، البخاري (٤٢٢/٦) .

(٥٣٣) سنن الدارمي (١٩٨/٢).

(٥٣٤) سنن النسائي (٣٦٤/٥) .

(٥٣٥) سنن البيهقي (٢٩٥/٧) .

(٥٣٦) جامع الأصول (٥٠٣/٦) .

(٥٣٧) انظر : تحقير المرأة في الإسلام ، مجلة أنا أفكر (٩/٢-١٠) .

(٥٣٨) أخرجه مسلم ، رقم (٢٤٩١) .

(٥٣٩) أخرجه الترمذي ، رقم (١١٧٣) ، وهو حديث صحيح .

(٥٤٠) انظر : تحفة الأحوذي ، المباركفوري (٢٨٢/٤) ، وفيض القدير في شرح الجامع الصغير ، المناوي (٣٤٦/٦) .

(٥٤١) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (٩٠/٤) .

ويقول ابن الجوزي :" وقوله: في صورة شيطان أي: إن الشيطان يزين أمرها، ويحث عليها، وإنما يقوى ميل الناظر إليها على قدر قوة شبقه، فإذا جامع أهله قل المحرك وحصل البدل"(٥٤٢).

وسياق الحديث وتركيبه يدل على أنه جاء لقطع سبل الوقوع في جريمة الزنا والوقوع في الخيانة الزوجية ، والغريب حقا أن المعترضين على الإسلام لم يعتبروا التوجيه النبوي في الدعوة إلى الترابط بين الزوج وزوجته وحثه للرجل الذي وجد فتنة بامرأة أجنبية عنه على المبادرة إلى زوجته وقضاء وطره منها حتى لا يتعلق قلبه بغيرها ، وإنما نظروا إلى بيانه لاستغلال الشيطان لها فقط . فالحديث إذن لم يأت فيه وصف المرأة بالشيطان ، وإنما الذي جاء فيه أن الشيطان من حرصه على إغواء الناس وإيقاعهم في الحرام ، وتخريب بيوتهم وعلاقاتهم الزوجية ، يستغل المرأة ويزيّنها في أعين الرجال الأجانب ، فالقول بأنها تقبل في صورة شيطان ، أسلوب من أساليب اللغة العربية في التحذير من فتنة النساء الأجنبيات .

ثم على التسليم بأن المرأة وُصفت بالشيطنة في الحديث ، فهذا الأمر ليس خاصا بالمرأة ، فقد وصف الرجل أيضا بذلك ، فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم :" إذا صلى أحدكم إلى شيء يستره من الناس ، فأراد أحد أن يجتاز بين يديه فليدفعه ، فإن أبى فليقاتله ؛ فإنما هو شيطان"(٥٤٣)

أما المستوى الرابع : فهو نعيم الجنة وطيباتها ، فقد ادعى المتهمون الإسلام بالذكورية أن القرآن إذا تطرق لنعيم الجنة يوجه الخطاب في أكثر الأحوال وأغلبها إلى الرجال ، ويعد الرجال بالنساء الجميلات والجواري والخدم ، والعدد في الزوجات ، بينما لا يعد المرأة بشيء من ذلك ، فإذا كان تعدد الأزواج للمرأة في الدنيا محرما وممنوعا لما يترتب عليه من المفاسد في الأنساب وغيرها ، فإن هذه المفاسد منتفية في الجنة ، فلماذا لا تعدد المرأة الأزواج أيضا؟!

وكذلك فإن الإسلام يعد الرجال برؤية الله في الجنة كل يوم جمعة ، ولكن النساء لا يرون الله في هذا اليوم ، وإنما يُبقين في البيوت لاستقبال أزواجهن .

وهذا الاعتراض غير صحيح ، وهو مبني على تصورات خاطئة ، وتوهمات وظنون لا دليل عليها ولا أثارة من علم ، وكشف ما فيه هذا الاعتراض من خلل يتبين بالأمور التالية :

الأمر الأول : أن النصوص الشرعية في الإسلام لا تفرق بين الرجل والمرأة في الوعد بالجنة ، والأصل فيها التساوي بين الرجل والمرأة في كل ما جاء من النعيم في الجنة ، كالمآكل والمشارب والملابس والفرش وغيرها من أنواع النعيم ، يقول الله تعالى :{مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلاَ يُجْزَى إِلاَّ مِثْلَهَا وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُوْلَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ}[غافر:٤٠]، ويقول تعالى : {وَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُوْلَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلاَ يُظْلَمُونَ نَقِيرًا}[النساء:١٢٤] ، ويقول تعالى : {مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ}[النحل:٩٧] .

ومع ذلك فنحن لا ننكر أن بعض العلماء ذهب إلى أن النساء لا يرين الله في الجنة ، وبعضهم ذهب إلى أنهن لا يرينه إلا في الأعياد فقط ، ولكن الصحيح أنهن مثل الرجال ، لا فرق بينهم في هذا النعيم الذي هو أعظم نعيم أهل الجنة(٥٤٤).

---

(٥٤٢) كشف المشكل من حديث الصحيحين (٧٤٦/١) ، وانظر : شرح صحيح مسلم ، النووي (١٧٨/٩) .

(٥٤٣) أخرجه البخاري ، رقم (٥٠٩) ، ومسلم ، رقم (٥٠٥) .

(٥٤٤) انظر : مجموع فتاوى ابن تيمية (٤٢٠/٦-٤٣٠) ، لوامع الأنوار البهية ، السفاريني (٢٤٧/٢) .

الأمر الثاني : أننا لا ننكر أن النصوص الشرعية استعملت الأسلوب المذكر كثيرا في الوعد بنعيم الجنة ، ولكن ذلك لا يعني أن الإسلام يحتقر المرأة ويقلل من منزلتها ، وإنما هو داخل ضمن ظاهرة التغليب في اللغة العربية التي سبق بيان حقيقتها ، وإثبات أنها راجعة إلى معانٍ بلاغية وأسلوبية ، وليس لها علاقة ضرورية بالتفاضل .

وفضلا عن ذلك ، فإن النصوص الشرعية لم تقتصر في وعودها بنعيم الجنة على الأسلوب المذكر فقط ، بل جاءت نصوص كثيرة جدا معتمدة في التعبير على الأسلوب المؤنث أيضا ، كما في النصوص القرآنية السابقة وغيرها .

بل إن النصوص تحدثت عن نعيم المرأة المسلمة في الجنة ، وأخبرت عن عدد من التفاصيل المتعلقة بها، فأخبرت بأنها في الجنة تكون في غاية الجمال ، يقول الله تعالى : {إِنَّا أَنشَأْنَاهُنَّ إِنشَاء**فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَارًا**عُرُبًا أَتْرَابًا}[الواقعة:٣٥-٣٧] ، وقد ذهب عدد من المفسرين إلى أن المراد بهذه الآيات النساء المؤمنات في الدنيا ، وأن الله وعدهن بأنه يجعلهن في غاية الجمال والحسن ، وأنهن لا يفقدن بكارتهن أبدا ، ولا يفقدن جمالهن أبدا[٥٤٥] .

وأخبر النبي صلى الله عليه وسلم عن الصفة الجمالية للمرأة المسلمة في الجنة فقال :" لو اطلعت امرأة من نساء أهل الجنة على أهل الأرض ؛ لأضاءت ما بينهما ، وملأت ما بينهما بريحها ، ولنصيفها- يعني :الخمار- خير من الدنيا وما فيها"[٥٤٦]

الأمر الثالث : أننا لا نعرف كل ما في الجنة من نعيم ، وإنما أُخبِرنا عن شيء يسير منه فقط ، وقد أخبرنا الله بأن كل صالح سواء كان ذكرا أو أنثى يعطى في الجنة من النعيم بغير حساب ، وبما لا يخطر على بال أحد ، يقول الله تعالى في الحديث القدسي :" أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر"[٥٤٧] ، وأخبر الله أن الملائكة تبشر المؤمنين فتقول لهم : {نَحْنُ أَوْلِيَاؤُكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الآخِرَةِ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهِي أَنفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدَّعُون}[فُصِّلَت:٣١] .

فإذا كان الأمر كذلك ، فقد يكون للنساء في الجنة من النعيم ما يكون مناسبا لطبيعتهن مما لا نعلمه ويكون خاصا بهن دون الرجال ، فإذا سلمنا بأنه جاء في النصوص اختصاص الرجال ببعض النعيم في الجنة ، فإن هذا لا يعني أن النساء ليس لهن نعيم آخر يختصصن به دون الرجال ، فما في الجنة لا يمكن الإحاطة به .

الأمر الثالث : أن ذلك الاعتراض مبني على أن البنية الإنسانية في الجنة تبقى كما كانت عليه في الدنيا ، ولأجل هذا حكموا على أن التعدد للرجل فيه ظلم للمرأة وقهر لها وأنها تتألم بتعدد زوجات زوجها ، ولكن هذا تصور خاطئ ، فالبنية الإنسانية في الجنة تتغير كثيرا ، فكما أنه ليس في الجنة غائط ولا بول ولا مخاط ولا روائح كريهة ولا نوم ولا حيض في النساء ، فكذلك ليس في الجنة تكدر ولا حقد ولا قهر ولا تضجر ولا حسد ولا تضرر ولا منافسة ، فالمرأة تتنعم مع زوجها حتى ولو كان معه أزواج أخرى ، ولا تشعر بأي ضرر كما يحصل في الدنيا ، فالكل في نعيم دائم ورضوان من الله أكبر .

الأمر الرابع : أن المنع من تعدد الأزواج بالنسبة للمرأة في الدنيا ليس راجعا إلى ما يترتب عليه من الأضرار في الأنساب وفي الصحة فقط ، وإنما هو راجع إلى كونه منافيا لطبيعة المرأة ذاتها ، وكونها مطلوبة لا طالبة ، ومحلا للحرث وليست فاعلة ، ولهذا فإنه لا يجوز للمرأة العقيم أن تعدد الأزواج في الدنيا .

---

(٥٤٥) انظر : تفسير الطبري (١١/ ٦٤٠) ، والمحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ، ابن عطية (٢٤٨/١٤) ، وتفسير القرآن ، السمعاني (٣٥٠/٣) .

(٥٤٦) أخرجه البخاري ، رقم (٦٥٦٨) .

(٥٤٧) أخرجه البخاري ، رقم (٣٢٤٤) .

فالمنع من تعدد الأزواج للمرأة في الدنيا إذن راجع إلى أنه مناف للفطرة وللطبيعة الإنسانية ، والجنة ليس فيها شيء يخالف الفطرة والطبيعة الإنسانية ، فلا يكون فيها شيء من الأمور التي تحكم الفطرة ببطلانه أو استقباحه في الدنيا ، كما أنه لا يصح فيها التعدد في الأزواج للمرأة ، فإنه لا يصح فيها المثلية : المرأة مع المرأة أو الرجل مع الرجل ، لكون كل هذه الأمور منافية للفطرة ومخالفة للطبيعة الإنسانية ذاتها .

الأمر الخامس : وهو يقال من باب الجدل وإفحام المعترض فقط : أن ذلك الاعتراض مبني على أن التفاضل في النعيم إنما يكون بالكثرة ، ولأجل هذا حكموا على أن نعيم المرأة أقل من نعيم الرجل لكونها لم تعدد في الأزواج ، وهذا تصور خاطئ ، فالنعيم في الجنة لا يكون بمجرد الكثرة ، وإنما يكون بنوعه وكيفيته ، فإذا كانت البنية الإنسانية تتغير كثير من خصائصها في الجنة ، فما الذي يمنع أن المرأة لا يكون نعيمها في الجنة إلا بزوج واحد فقط ، وأن تعدد الأزواج لها يكون عذابا وجحيما .

تقوم حقيقة هذا الاعتراض على الادعاء بأن الأديان تتضمن تشريعات وأحكاما وأفكارا مضرة بالحياة الإنسانية ، وتتسبب في إفساد الطبيعة البشرية ، وتؤدي إلى إحداث الإضرار بها وإعطابها وتكديرها وانتهاك كرامتها ، وأن الإنسانية لم تستفد من الأديان إلا مزيدا من الشقاء والضرر ، وأنه كلما تخلصت من الأديان وتخلت عنها ؛ ازدادت تحسنا ورشادا ، ووصولا إلى الاستقرار . وفي صياغة هذه الدعوى يقول ديفيد هيوم على لسان فيلون :"وإذا ذُكرت الروح الدينية في أية رواية تاريخية لأيقنا أننا سنلقى فيما بعد تفاصيل عن الشقاء ، الذي يصحبها ، وليس ثمة حقبة في الزمان يمكن أن تكون أسعد أو أكثر رفاهية من تلك الحقبة التي لم يكن فيها اعتبار ما لهذه الروح الدينية ، أو لم يسمع عنها فيها"[٥٤٨].

ولا يملّ المعترضون على الأديان من تكرار هذه الدعوى ، وتراهم يتغنون بها في كل محفل ونادٍ ، وتتفرع أصول هذه الدعوى إلى ستة فروع أساسية :

الفرع الأول : دعوى إفساد الطاقة الإنسانية ، وتعطيل الحركة العملية .

الفرع الثاني : دعوى إفساد عقل الإنسان وتفكيره .

الفرع الثالث : دعوى إفساد العلاقات الإنسانية .

الفرع الرابع : دعوى انتهاك الحرية الإنسانية .

الفرع الخامس : دعوى إفساد الطبيعة الإنسانية .

الفرع السادس : دعوى إفساد نظرة الإنسان إلى الحياة .

أما الفرع الأول : **وهو دعوى إفساد الطاقة الإنسانية ، وتعطيل الحركة العملية** ، فقد ادعى المعترضون على الأديان بأنها تدعو إلى الإيمان بالقدر ، وتجعل كل شيء خاضعا لقدرة الله ومشيئته ، وهذا الاعتقاد يؤدي إلى أن الإنسان يبقى مستسلما للقدر المجهول الذي لا يعلم عنه شيئا . فدين الإسلام يؤكد في كثير من نصوصه على أن كل شيء خاضع لمشيئة الله وقدرته وإرادته ، ولا يمكن للإنسان أن يخرج عن هذا التقدير المجهول أبدا ، فالمسلمون " تجعلهم ديانتهم كمن يهوي في الفضاء بحسب ناموس لا يتحول ولا يتبدل ، ولا حيلة فيه سوى متابعة الصلوات والدعوات والاستغاثة بالله الأحد ، الذي هو مستودع الآمال ، ولفظة الإسلام معناها : الاستسلام المطلق لإرادة الله"[٥٤٩].

وحكم ماركس على الدين بأنه يعطل القدرة الإنسانية على العمل فقال في مقالته الشهيرة إن الدين :" "زفرة المخلوق المضطهد ، روح عالم لا قلب له ، كما أنه روح الظروف الاجتماعية التي طرد منها الروح ، إنه أفيون الشعوب"[٥٥٠]، وأكد على أن "الدين شمس وهمية تدور حول الإنسان"[٥٥١]؛ وذلك أنه يخدر الكادحين والمظلومين عن المطالبة بالحقوق والثورة ضد

---

[٥٤٨] محاورات في الدين الطبيعي ، ديفيد هيوم (١٤٩) ، وفيلون هو الشخصية التي تمثل آراء هيوم في تلك المحاورات كما سبق بيانه .

[٥٤٩] انظر في هذا الاعتراض : الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي ، محمد البهي (٤٥ ، ١١٨ ، ١٢٣) ، ومن افتراءات المستشرقين على الأصول العقدية في الإسلام ، عبدالمنعم فؤاد (٢٥٢) .

[٥٥٠] المرجع السابق (٣٤) .

[٥٥١] المرجع السابق (٣٤)

الطبقات الاقطاعية الظالمة .والتسوية بين جميع الأديان في هذا الاعتراض غير صحيح ، بل هو مجرد وهم لا حقيقة له ، ولا يعدو أن يكون كلاما فارغا من المضمون الصحيح ، وبيان ما في هذه الدعوى من اضطراب وخطأ يتحصل في الأمور التالية :

الأمر الأول : أن هذه الدعوى مبنية على خلط فظيع بين أشكال الأديان المختلفة ، وجعلها في حكم واحد ، فحين رأى بعض المعترضين أن بعض صور الأديان في بعض المراحل التاريخية تؤدي إلى إفساد الطاقات الإنسانية وتدعو إلى الخضوع والخنوع للإقطاعيين ، بادروا إلى إطلاق تهمتهم ، وحكموا على كل أشكال الدين بحكم واحد .

وهذا تجاوز في الحكم ، واعتداء في الكلام ، وتعسف في التعميم لا يقوم على برهان ، ولا يستند إلى دليل ، وقد انتقد الفيلسوف المعاصر روجيه جارودي ماركس بشدة في حكمه على كل الأديان بأنها أفيون للشعوب ، وذكر أن "القول بأن الدين في كل زمن ومكان يصرف الإنسان عن العمل والكفاح ، يتناقض تناقضا صارخا مع الواقع التاريخي" ، وذكر أن الدين أدى في بعض الحالات "دورا إيجابيا وتقدميا كبيرا"[٥٥٢] .

وكشف روجيه جارودي عن تناقضات دعاة الماركسية ، ورصد اعترافاتهم التي أعلنوا فيها أن الدين كان محركا أساسيا فعالا في عدد من الحركات الثورية في الفكر الغربي[٥٥٣] .

وإذا انتقلنا إلى الإسلام ، فإنا نجد أحكامه وتوجيهاته تسير على نقيض هذه الدعوى ، وتؤسس لروح إنسانية فاعلة في الوجود والحياة ، فالإسلام يوقظ الضمير الإنساني ويشعل الوعي لديه ، فالإنسان مسؤول عن أفعاله كلها ، ومحاسب عليها ، وعلى كل ما يصدر منه ، وعليه مراقبون يقيدون كل ما يفعله أو يتحدث به ، كما قال تعالى : {مَا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلاَّ لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيد}[ق:١٨]، وكما قال تعالى : {وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِين ** كِرَامًا كَاتِبِين ** يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُون}[الانفطار:١٠-١٢] ، فهذه المعاني توجب على الإنسان أن يكون متيقظا دائما ، وفي مراقبة دائمة ووعي مشتعل .

والإسلام في الوقت نفسه يدعو إلى التأمل في الكون ويحث على البحث والتنقيب في أسراره وإعمال العقل والتفكير في مشاهده ومظاهره ، ويذم كثيرا الذين لا يعملون عقولهم .

وفوق ذلك فإن دين الإسلام يهدد الراضين بالظلم ويتوعد القاعدين عن مكافحة الظالمين بسوء المصير في الدنيا والآخرة ، مع قدرتهم على إزالته ، كما قال تعالى : {إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلآئِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُواْ فِيمَ كُنتُمْ قَالُواْ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الأَرْضِ قَالْوَاْ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُواْ فِيهَا فَأُوْلَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءتْ مَصِيرًا ** إِلاَّ الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاء وَالْوِلْدَانِ لاَ يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلاَ يَهْتَدُونَ سَبِيلا}[النساء:٩٨] ، ويقول النبي صلى الله عليه وسلم :"إن الناس إذا رأواْ الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمّهم الله بعقابه"[٥٥٤]، ويقول صلى الله عليه وسلم :" "إذا رأيتم أُمتي تَهَابُ الظالم أن تقول له: إنك أنت ظالم، فقد تُوُدِّعَ منهم"[٥٥٥]، وجعل النبي صلى الله عليه وسلم قول الحق أمام السلطان الجائر من أفضل الجهاد ، فقال حين سأله رجل عن أفضل الجهاد :"كلمة حق عند سلطان جائر"[٥٥٦].

---

(٥٥٢) روجيه جارودي والمشكلة الدينية ، محسن الميلي (١٤٣) ، وانظر : شبهات حول الإسلام ، محمد قطب (١٨٤) ، والإسلام في مواجهة الإيديولوجيا المعاصرة ، عبدالعظيم المطعني (٣٩٧) .

(٥٥٣) روجيه جارودي والمشكلة الدينية ، محسن الميلي (١٤٣-١٤٤) .

(٥٥٤) أخرجه أحمد ، رقم (٣٠) .

(٥٥٥) أخرجه أحمد ، رقم (٦٥٢١) ، والبزار في المسند ، رقم (٣٢٧٤) ،

(٥٥٦) أخرجه أحمد ، رقم (١٨٨٣٠) ، وابن ماجه ، رقم (٤٠١٢) ، وصححه الألباني .

وإذا اقتصر نظرنا على شريعة الجهاد فقط ، فإنها كافية في نسف ذلك الاعتراض من أساسه ، فالجهاد دعوة إلى التحرك وبذل النفس والمال ، وتربية على الفداء والشجاعة والكرم ، وتنفير من السكون والركون إلى الظلمة ، ومع دعوة الإسلام إلى ذلك ، فإنه يحذر من الفرار من القتال ، ويعده ذنبا عظيما ، كما قال تعالى : {قُل لَّن يَنفَعَكُمُ الْفِرَارُ إِن فَرَرْتُم مِّنَ الْمَوْتِ أَوِ الْقَتْلِ وَإِذًا لاَّ تُمَتَّعُونَ إِلاَّ قَلِيلاً} [الأحزاب:١٦] فهذه التشريعات والأحكام تدل على أن وصف الإسلام بأنه مخدر للشعوب ومعطل لطاقاتها ، مجرد وهم وخيال لا حقيقة له[٥٥٧] .

الأمر الثاني : فضلا عن أن طبيعة الدين الإسلامي وتشريعاته مناقضة للادعاء بأنه معطل للطاقة الإنسانية ، فإن تاريخ الحضارة الإسلامية مناقض له أيضا ، فليس يشك أحد في أن المسلمين أقاموا حضارة عظيمة واسعة الأرجاء ، ومتعددة الجوانب و الاتجاهات ، تفوقت على كل الحضارات الموجودة في ذلك الزمن ، وقد توسع عدد من الدارسين من المسلمين وغيرهم في شرح عظمة تلك الحضارة ، والكشف عن معالمها ومجالاتها المختلفة[٥٥٨] .

ومناقضة ذلك الاعتراض ليست مقتصرة على التاريخ الماضي فقط ، بل تشمل العصر الحديث ، فإن جميع الحركات التي ظهرت في العالم الإسلام ضد الاستعمار كانت ذات طابع ديني ظاهر ؛ "فجميع الحركات التحريرية في الشرق الإسلامي كانت من وحي الدين ، حركة الشعب المصري ضد الاحتلال الفرنسي كانت حركة علماء الدين ، والثورة على ظلم محمد علي كان رائدها السيد عمر مكرم الزعيم الديني ، والثورة على الإنجليز في السودان كان زعيمها المهدي الكبير ، وهو زعيم ديني ، والثورة على الطليان في ليبيا ، وعلى الفرنسيين في المغرب ، كلها حركات دينية ، وثورة الإندونيسيين على هولندا كانت ثورة باسم الدين وعلى أساس الدين ، في كل مكان ثورة تشهد بأن هذا الدين قوة تحريرية"[٥٥٩] .

ويؤكد المؤرخ برنارد لويس الحقيقة السابقة فيقول :"ومنذ التغلغل الغربي في العالم الإسلامي حتى يومنا هذا كانت أهم الحركات الفكرية المتميزة المهمة الأصيلة التي قامت في وجهه : حركات إسلامية ...وأقوى الحركات التي قامت ، والتي كسبت أقوى التأييد ، وأثارت حماس أغلب الجماهير كانت دينية شعبية في أصولها ، وفي شعارها ، وفي الأسلوب التي عبرت به عن غايتها وسبيلها"[٥٦٠] .

الأمر الثالث : أن هذه الدعوى في الحقيقة مقلوبة على أتباع التيار الإلحادي ، فإن ما يدعون إليه من الإلحاد والمذاهب الفلسفية المادية هي التي تؤدي إلى إفساد الكيان الإنساني وتعطيل طاقاته ، وتتسبب في تخدير الشعوب وتضليلها ، فإن النظريات المادية جعلت حركات الإنسان ومشاعره ما هي إلا عبارة عن نتيجة لتحركات الذات المادية الجامدة ، فجميع تحركات الإنسان ما هي إلا استجابة قسرية جبرية لتلك التحركات ، لا يملك معها صرفا ولا عدلا .

وهذه التصورات تؤسس في الإنسان الأنانية ، والانقطاع الشعوري عن بني جنسه ، وتغرس فيه الشعور بالسلبية والانطواء والبعد عن العمل ؛ لأن كل أفعاله هو مجبور عليها ، ولا يملك أن يخرج عنها بأي وسيلة كانت .

وأما المذاهب الماركسية الاشتراكية فقد أحسن الأستاذ عباس محمود العقاد في وصفها حين قال :"إن المسكر حقا هو مذهب ماركس من جميع نواحيه ؛ لأنه يرفع عن الضمير شعوره بالمسؤولية، ويغريه بالتطاول والبذاء على ذوي الأقدار العظماء

---

(٥٥٧) انظر : الدين في عصر العلم ، يوسف القرضاوي (٩٨-١٠٨) .

(٥٥٨) انظر : فضل الإسلام على الحضارة الغربية ، مونتجومري ، وغيره من البحوث .

(٥٥٩) شبهات حول الإسلام ، محمد قطب (١٨٦) .

(٥٦٠) الغرب والشرق الأوسط (١٤٨) ، وانظر : الدين في عصر العلم ، يوسف القرضاوي (١٠٩-١١٦) .

، إنه يرفع من الضمير شعوره بالمسؤولية ؛ لأنه يلقي بالمسؤوليات كلها على المجتمع"[561] .

الأمر الرابع : أما الاعتراض على الأديان/الإسلام بعقيدة الإيمان بالقضاء والقدر ، فهو مشهد آخر من مشاهد الجهل وسوء الفهم ، والتهور والطيش في إصدار الأحكام ، فإن النصوص الشرعية التي أخبرت بالقدر السابق هي نفسها التي أخبرت بأن كل إنسان مسؤول عن أفعاله ، وهي التي عززت المسؤولية الفردية في نفوس الناس ، وهي التي دعت إلى وجوب الأخذ بالأسباب ، والاستعداد للأمور ، وبذل الجهد في التطور والارتقاء ، وهي التي حكمت على من يترك الأسباب ويركن إلى الكسل بالذم والتقبيح .

ويكفي في الجواب على هذه الدعوى كشف الأحوال العملية التي كان يعيشها النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه في حياتهم اليومية ، فإن من المعروف من سيرته صلى الله عليه وسلم أنه كان يبذل في دعوته كل جهد ، ويتحمل فيها كل صعب ، حتى يوصل رسالته للناس ، فقد تحمل المشاق الكبيرة واحتمل الأذى من قومه ، وقطع المسافات الشاسعة مسافرا إلى القبائل العربية ، ليدعوهم إلى دينه ، فلو كانت شريعة الله ونصوصها تدعو إلى الاستسلام والاتكال على القدر فكيف فعل رسول الله ذلك؟! هل يعقل أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم نفسه مخالفا لشريعته التي جاء بها؟!

بل إن العقل السليم يدل على أن تصرفاته تلك هي التي تدل على حقيقة الروح التي تحملها رسالة الإسلام ، وتظهر أثرها على النفس الإنسانية ، فعدم الاعتماد عليها يعد قفزا منهجيا كبيرا في تصوير حقائق الأفكار والتصورات ؛ لأن من المعلوم بداهة عند من يريد أن يدرس طبيعة أي دعوة أن أفضل طريق لمعرفة ذلك هو دراسة سلوك الداعي الأول إليها ، فهو أحرى من يمتثل روح دعوته .

وإذا انتقلنا إلى أحوال الصحابة الكرم – وهم بالطبع أكثر الناس فهما للشريعة وأكثرهم تمسكا بروحها – ، فإنا نجدهم تحملوا من المشاق والأتعاب في حياتهم الاجتماعية ، وبذلوا جهودا مضنية لأجل نشر الإسلام ، ولم يتكلوا على القدر ، وإنما استثمروا كل ما يمكنهم من الأسباب المادية ، واستثمروا مع ذلك السنن الكونية لعمارة الأرض وإقامة الحضارة الرشيدة فيها ، فهل من المعقول أن تكون الشريعة الإسلامية تدعو إلى الخمول والكسل ، والاتكال على القدر ثم يكون أعلم الناس بها وأشدهم تمسكا بها ليسوا متصفين بما تدعو إليه؟!!

وأما الفرع الثاني : **وهو دعوى إفساد عقل الإنسان وتفكيره** ، فقد ادعى المعارضون أن الأديان مضرة بالعقل الإنساني ، وأنها تؤدي إلى تحطيمه ، وإدخال الفساد عليه ، وأنها تفتح الأبواب مشرعة أمام الخرافات لتلج إلى داخل العقل .

والأديان في نظرهم تعوق الإبداع والتقدم العقلي ، وتسد كل منافذ الرقي في التفكير ، ويدّعون أن الأديان تحارب العلم وتسعى إلى إغلاق كل طرقه وسبله ووسائله ، وفي خصوص دين الإسلام ادعى رينان – وهو من أتباع التيار الربوبي– أن الإسلام يحارب العلم ويدعو إلى سحق العقل ، وأن المسلمين يحتقرون العلم التجريبي والبحث والتأمل في الوجود ، وادعى أن المسلمين سحقوا العقول المفكرة في البلاد التي سيطروا عليها[562] .

وهذه الدعوى لا تختلف عن سواها من الدعاوى في التلبس بالأغلاط والتخليط في الفهم والاستنتاج والبناء ، وبيان ما فيها من خطأ وانحراف يتحصل في الأمور التالية :

([561]) أفيون الشعوب (٩) .

([562]) انظر : الإسلام والعلم : مناظرة بين رينان والأفغاني (٣٤، ٣٥، ٤٣، ٤٤) ، ومجلة أنا أفكر ، عدد ١٦، ص٥٨.

الأمر الأول : أن القول بأن الدين يحارب العلم والبحث ، والتنقيب ويعوق التقدم يتناقض مع حقيقة الإسلام ، ونصوصه الصريحة البينة ، فنحن لا ننكر أن بعض الأديان الوضعية والمنحرفة اشتملت على قضايا كثيرة مناقضة للعقل والعلم ، وقام كثير من أتباعها بمحاربة العلم والتقدم فيه .

ولكن دين الإسلام على النقيض من ذلك ، فإنه أنزل العقل منزلة عالية ، وبوأه مكانة رفعية ، فمن مزايا القرآن المشهودة الاهتمام بالعقل والإعلاء من منزلته في التكليف ، وقد جاءت دعوة القرآن إلى استعمال العقل وضرورة الأخذ به وأهمية إعماله في النظر والتدقيق في الكون في آيات كثيرة ، بلغت أكثر من خمسين موضعا ، كما جاءت عشرات الآيات في إيقاظ الحواس ووجوب إعمال السمع والبصر وإيقاظ حاسة التفكر والتأمل عند الإنسان ، وكرر الذم فيه لمن لا يعمل عقله ويعرض عن التفكر والتأمل في الوجود(٥٦٣).

وأما دعوة الإسلام إلى العلم والتعلم فهي أشهر من أن نشتغل بذكرها ، ولو لم يكن فيه إلا أن أول آية نزلت على النبي صلى الله عليه وسلم كانت أمرا بالقراءة ، كما قال تعالى : {اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَق ** خَلَقَ الإِنسَانَ مِنْ عَلَق ** اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَم ** الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَم ** عَلَّمَ الإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَم} [العلق:١-٥] ، لكفى بذلك .

وكل النصوص فيه تدل على أن العلم ليس قسيما للدين ، فضلا عن أن يكون مناقضا له ، وإنما تدل دلالة قطعية على أن العلم جزء من الدين ومكون رئيس من مكوناته .

والعلم الذي دعا إليه الإسلام وحث عليه القرآن ليس خاصا بالعلوم الشرعية فقط ، بل يشمل كل علم صحيح يستند إلى أدلة صحيحة مستقيمة ، فالعلم المحمود في الإسلام يشمل أمورا كثيرا في مجالات الطب والفلك والجغرافيا والتاريخ وعلوم اللغة ، وقد نص فقهاء الإسلام على أن تعلم هذه العلوم من فروض الكفاية التي يجب على أهل كل بلد أن يوجد فيهم من يكون عالما بها ، فإن فرطوا فيها جميعا وقعوا في الإثم(٥٦٤).

لا جرم أن النصوص الشرعية لم تأت بتفاصيل بينة في تلك العلوم ؛ لكون ذلك ليس من أهداف الإسلام وغاياته ، ولكن تعاليم الإسلام وإرشاداته هيأت المناخ النفسي والعقلي لنشأة العلوم التجريبية وتطورها ، ووجهت العقول والأذهان نحو الاهتمام بها . ويتبين صدق ذلك بالأمور التالية :

١-الدعوة إلى تكوين العقلية العلمية التي تهتم بالبرهان والبحث عن الدليل ، وتنفر من التقليد ، ولا تقبل الاعتماد على العواطف والظنون .

٢-الدعوة إلى محاربة الأمية والحث على التعلم ونشر العلم في العالمين .

٣-الدعوة إلى تعلم اللغات المختلفة ، والحث على الاستفادة مما عند الآخرين من علوم مفيدة .

٤-التنبيه على ضرورة الاعتماد على البحث التجريبي في الأمور ذات الطبيعة التجريبية ، وإقرار العمل بالتجربة فيها ، ولزوم النزول عند رأي الخبراء وأهل المعرفة فيما يخصهم من علوم .

وهذه الدلائل عليها شواهد كثيرة في النصوص الشرعية ، ولو أخذنا بسردها لطال بنا المقام جدا(٥٦٥).

---

(٥٦٣) انظر:الدلالة العقلية في القرآن ، عبدالكريم عبيدات (٨٦) ،والتفكير فريضة إسلامية ، عباس محمود العقاد (٧-٨).

(٥٦٤) انظر : إحياء علوم الدين ، الغزالي (١٦/١) .

(٥٦٥) انظر : الرسول والعلم ، يوسف القرضاوي (٣٧-٥٧) ، وموقف الإسلام من الفن والعلم والفلسفة ، عبدالحليم محمود (٦٥-١٣٧) ، والإسلام والعلم التجريبي ، فاروق الدسوقي (١٤٨-١٦٨) ، وموقف الإسلام والكنيسة من العلم ، عبدالله المشوحي (١٢-٦٤) .

ولم يكتف القرآن بالإرشادات والتوجيهات النظرية في الدعوة إلى العلم ، وإنما تضمن منهجية علمية تفكيرية متعددة الأركان ، وهي مبثوثة في سور القرآن وآياته ، فالدارس للقرآن يجد فيه إشارة إلى عمليات التفكير المختلفة ، وإشارة إلى أنواع التفكير العلمي ، وإشارة إلى أحوال التفكير العلمي ، وتعريجا على الميادين التي يعمل فيها التفكير العلمي ، ولم يكتف القرآن بذلك ، وإنما حدد الميادين التي لا يصح للعقل الإنساني الخوض فيها ، ثم زاد على ذلك أن ذكر الضوابط التي يجب على التفكير العلمي أن يلتزم بها ، سواء الضوابط الأخلاقية أو العلمية ، وتضمن كذلك الإشارة إلى الأهداف التي يجب أن يسعى إليها التفكير العلمي ، ومع كل ذلك يجد الدارس في القرآن إشارة إلى معوقات التفكير العلمي المختلفة[٥٦٦] .

ونتيجة لإرشادات النصوص الإسلامية الواضحة وما تضمنته من مكونات المنهجية العلمية ، توجه الباحثون المسلمون إلى المجالات التجريبية المختلفة بقوة ، وأنشئوا منهجا علميا تجريبيا كبيرا ، وخلفوا بعدهم تراثا معرفيا ثريا ، شمل علوم الرياضيات والطب والفلك والكيمياء والتاريخ والجغرافيا وغيرها[٥٦٧] .

وتفَوُّقُ المسلمين في العلوم التجريبية بات من الحقائق التاريخية البينة التي لا يمكن التشكيك فيها ، بل أضحى تأثيرها في الحضارة الغربية لا يقل ظهورا وثبوتا ، وقد أقر بذلك عدد غير قليل من المؤرخين والمفكرين الأوربيين ، وفي ذلك يقول بريفولن في كتابه "بناء الإنسانية " :"لقد كان العلم أهم ما جادت به الحضارة العربية على العالم الحديث ... ولم يكن العلم وحده هو الذي أعاد إلى أوربا الحياة ، بل هناك مؤثرات أخرى كثيرة من مؤثرات الحضارة الإسلامية بعثت باكورة أشعتها إلى الحياة الأوربية...وليس ثمة ناحية واحدة من نواحي الازدهار الأوربي إلا ويمكن إرجاع أصلها إلى مؤثرات الثقافة الإسلامية بصورة قاطعة ... وإن ما يدين به علمنا لعلم العرب ليس فيما قدموه إلينا من كشوف مدهشة لنظريات مبتكرة ، بل يدين هذا العلم إلى الثقافة العربية بأكبر من هذا ، إنه يدين لها بوجوده نفسه"[٥٦٨]، وهذا النص لا يخلو من المبالغة ، ولكنه يكشف عن أصل الإقرار بذلك الأثر .

وفي إثبات تفوق الحضارة الإسلامية في العلوم وتأثيرها على غيرها من الحضارات ، خصصت المستشرقة الألمانية زيغريد هونكه مؤلفا خاصا أسمته"شمس العرب تستطع على الغرب" ، وصفت فيه تأثير الفكر العربي على الوعي الأوربي بوصف بليغ قالت فيه :"إن سيلا من نتاج الفكر العربي ومواد الحقيقة والعلم ، وقد نقحته أيد عربية ونظمته وعرضته بشكل مثالي ، قد اكتسح أوربة ، وغمر أرضها الجافة غمرا ، فأشبعها كما يشبع الماء الرمال الظمأى ... وفي مراكز العلم الأوروبية لم يكن هناك عالم واحد بين العلماء إلا مد يده إلى للكنوز العربية هذه يغرف منها ما شاء أن يغرف ، وينهل كما ينهل الظمآن من الماء العذب"[٥٦٩] .

وأكدت على أن العلوم العربية :"أفضال عربية على الغرب ، ارتقت بأوروبة إلى مكانة مكنتها عن طريق اختراعاتها واكتشافاتها الخاصة من أن تتزعم العالم في ميادين العلوم الطبيعية"[٥٧٠] .

([٥٦٦]) انظر في توضيح ذلك كله : منهجية التفكير العلمي في القرآن الكريم ، خليل الحدري .

([٥٦٧]) انظر : موقف الإسلام والكنيسة من العلم ، عبدالله المشوخي (٦٩-٨٢) ، وقضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية ، جماعة من الباحثين (٣٣-٤٥) وفلسفة العلم بنظرة إسلامية ، أحمد فؤاد باشا (٩٠-٩٩) ، ومنهجية التفكير العلمي في القرآن الكريم ، خليل الحدري (١٠٢-١٣٣) .

([٥٦٨]) دراسات في الفلسفة الحديثة ، محمود زقزوق (١٦) .

([٥٦٩]) شمس العرب تسطع على الغرب (٣٠٥) .

([٥٧٠]) المرجع السابق (١٦٣) .

وقامت باستعراض العلوم علما علما ، وكشفت في كل واحد منها أثر العلوم العربية على الوعي الأوربي ، ومن أعجب ما ورد في مؤلفها هو أن المؤلف الغربي كان إذا أراد لكتابه الانتشار والاشتهار وعلو المنزلة بين بني قومه ينسبه إلى عالم عربي!![٥٧١] .

وأما المستشرق مونتجومري وات فقد ألف في إثبات تأثير الفكر العربي على الوعي الأوربي كتابا أسماه"تأثير الإسلام في أوربا خلال العصور الوسطى" ، وترجم إلى العربية بعنوان"فضل الإسلام على الحضارة الغربية" ، وأكد فيه على أن الحضارة العربية ساهمت بشكل كبير في تطوير الوعي الأوربي في مجالات شتى ، كالتجارة ، وصناعة السفن ، والاعتماد على البوصلة ، والخرائط البحرية ، والجغرافية والزراعة ، وطرق الري ، وعلم الفلك ، والرياضيات ، وغيرها[٥٧٢] .

وانتهى إلى أن الفكر العربي زود" الفكر الأوربي بغذاء ومواد جديدة ، وفتح أمامه عالما كاملا جديدا من الميتافيزيقا ، وكان على كافة مذاهب الفكر الأوربي أن تدرس أولا ترجمات المؤلفات العربية ... وقد كانت كافة المدارس الفلسفية الأوروبية التالية مدينة أعظم الدَّين للمؤلفين العرب"[٥٧٣] .

وتوصل إلى"أن تأثير الإسلام في العالم المسيحي الغربي هو أعظم مما يظن عادة ، فلم يقتصر دور الإسلام على تعريف أوربا الغربية بالكثير من منتجاته المادية ، واكتشافاته التكنولوجية ، ولا على إثارة اهتمام الأوروبيين بالعلوم الفلسفية ، بل إنه دفع أوربا أيضا إلى تكوين صورة جديدة لذاتها"[٥٧٤] .

وتتمثل أهمية هذه التقريرات الغربية في أنها قدمت بما تضمنته من أمثلة تاريخية ، أدلة تفصيلية على إثبات ذلك التأثير ، وعلى عمقه ، يمكن أن تشهر في وجه من ينكر تلك الحقيقة التاريخية .

الأمر الثاني : أنه مع دعوة الإسلام القوية للعلم والتعلم والبحث ، فإنه شن حربا لا هوادة فيها على الخرافات والأوهام والأساطير ، وسعى إلى إغلاق كل السبل المؤدية إليها .

فأعلن الإسلام الحرب على السحر ، وجعله انحرافا مبينا ، وضلال كبيرا موجبا لأشد أنواع العقوبات ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم :" اجتنبوا السبع الموبقات " . قالوا : يا رسول الله ، وما هن؟ قال :"الشرك بالله ، والسحر ، وقتل النفس التى حرم الله إلا بالحق ، وأكل الربا ، وأكل مال اليتيم ، والتولي يوم الزحف ، وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات"[٥٧٥]، وجاءت نصوص كثيرة تحذر من السحر وتصفه بأبشع الأوصاف ، حتى غدا السحر عند علماء المسلمين من الذنوب العظيمة ، التي قد تخرج صاحبها من الإسلام ، وتوجب قتله[٥٧٦] .

وحرم الإسلام الكهانة والشعوذة والتشاؤم بالطيور ، والتعلق بالنجوم ، وتحصيل العلوم عن طريق النظر في الخطوط المضروبة في الأرض ، وجعل فعل ذلك من الذنوب العظيمة التي تؤدي بصاحبها إلى الشرك والخروج من الإسلام .

فأي طريقة تؤدي إلى إدخال العقل الإنساني في الخرافات والأساطير ، فإنه لا يجوز سلوكها لتكوين الآراء والأفكار ، ولهذا

---

(٥٧١) انظر : المرجع السابق (٣٣٢) .

(٥٧٢) انظر : فضل الإسلام على الحضارة الغربية (٣٢ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٤٨ ، ٤٩) .

(٥٧٣) المرجع السابق (٩٧) .

(٥٧٤) انظر : المرجع السابق (١١٤) .

(٥٧٥) أخرجه البخاري ، رقم (٦٨٥٧) ، ومسلم ، رقم (٢٧٢) .

(٥٧٦) انظر : موقف الإسلام من السحر ، حياة باخضر (١/٥١٥-٥٥٠) .

نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن سؤال الكهان والعرافين والسحرة ، وحذر من أخذ المعارف منهم .

ونهى صلى الله عليه وسلم عن أخذ المعرفة عن طريق النظر في مسارات الطيور واتجاهاتها ، وعن طريق النظر في النجوم ، وعن طريق النظر في الخطوط في المرسومة في الأرض .

لأن كل تلك الطرق غير منضبطة ، ويغلب عليها أن يتمحض الوقوع في الخطأ ، وتدخل العقل الإنساني في متاهات الخرافة والخروج عن الواقع ، فضلا عما فيها من التعلق بغير الله . ولكن المعترضين على الإسلام يتغافلون عن تلك الشواهد كلها ، ويتعلقون بأوهامهم التي بنوها وبادعاءاتهم التي لا يملكون عليها دليلا .

الأمر الثالث : مع ذلك كله فنحن لا ننكر أن الإسلام تضمن أمورا خارجة عن نمط التفكير المعتاد للإنسان ، وتعد غريبة عنه ، وربما يجد كثير من الناس صعوبة في تصورها ، ولكن هذا ليس قادحا في دين الإسلام ؛ لأن هناك فرقا بين المستحيل عقلا والمستبعد عقلا ، وقد سبق في أول هذا الفصل التنبيه على أن الأنبياء قد تأتي بما تعجز العقول عن إدراكه ، ولكنهم لا يأتون أبدا بما تحكم العقول باستحالته.

ولا يصح أن تُجعل تلك الأمور مستندا للادعاء بأن الإسلام يفتح الباب للتصديق بالخرافات والأساطير بسبب تضمنه لتلك الأمور المستبعدة ، فإن ذلك ليس خاصا بالإسلام ، فإن العلم الحديث تضمن أمورا كثيرا خارجة عن نمط التفكير المعتاد للإنسان ، ويكاد كثير من العقلاء يتشكك فيها ويتردد في قبولها ، فالعلماء التجريبيون يذكرون مسافات واسعة جدا تقدر بملايين السنين الضوئية ، وأعمار طويلة تقدر بملايين السنين ، وأعدادًا ضخمة لا تحسب إلا بأرقام هائلة .

فإذا كان الاشتمال على غرائب المعلومات مستندا صالحا لفتح باب الخرافة ، فالعلم التجريبي أولى بذلك وأحرى ؛ لأن ما فيه من الغرائب الخارجة عن النمط المعتاد من التفكير أكثر وأوسع .

وأما الفرع الثالث : وهو دعوى إفساد العلاقات الإنسانية ، فادعى المعترضون بأن الأديان تتسبب في إفساد العلاقات بين المجتمعات الإنسانية ، وتؤدي إلى التعصب والتزمت وفقدان التسامح بين الناس ، وكلما ازداد الناس تدينا ؛ ازدادوا تعصبا وتعسفا وغلظة .

وادعوا أن الأديان من أقوى الأسباب التي أدت إلى الحروب العنيفة في التاريخ الإنساني ، وأنها من أقوى ما يؤدي إلى إهلاك الحرث والنسل ، وزعموا أن البشرية بتخليها عن الأديان ستتوصل إلى الوفاق والتسامح ، وستختفي بينهم الحروب والصراعات ، وسوف يسود فيها السلام والعدالة والاستقرار[٥٧٧].

وهذا الادعاء من أضعف ما يعترض به المعترضون على الأديان ، وبيان ما فيه من خلل يتحصل بالأمور التالية:

الأمر الأول : أن دعوى المعارضين بأن الأديان مناقضة للتسامح مبنية على أصولهم الإلحادية ، فهم في الحقيقة بنوا لهم تصورا محددا للتسامح بناء على أصولهم الكلية التي يؤمنون بها ، ثم جعلوا يحاكمون الأديان إليها ، وهذا في الحقيقة استدلال بمحل النزاع ، وهو أمر غير مقبول في قوانين الجدل والمناظرة .

فإن التصور العلماني "اللاديني" للتسامح قائم على أصول متعددة ، ومن أهمها :

١- أن الأديان لا تملك أي مقدار من الصحة والحق ، ولذلك فإنه لا قيمة لها ولا لقوانينها في تحديد معايير التسامح

([٥٧٧]) انظر : الدين الأسس ، (٣٢٤) ، وقصة الصراع بين الفلسفة والدين ، توفيق الطويل (٢٩٠) ومقال : سيارتي وحوار الحضارات ، مجلة أنا أفكر ، العدد الثالث ، ص١٨، ومقال : أسطورة الملحد المتعصب ، مجلة أنا أفكر ، العدد١٧ ، ص١٧ .

وحدوده ، وليس لها شرعية تسمح لها بالدخول في هذه الموضوعات .

٢- أن الحقيقة نسبية ، فلا يوجد في الواقع حقيقة مطلقة ولا قيمة كلية ثابتة ، وإنما كل شيء قابل للتغير والتبدل.

٣- أن العلاقات بين الشعوب والأفراد قائمة على المنفعة وكميتها ، فكل أمر يؤدي إلى منفعة للفرد أو للمجتمع فهو المقبول ، وكل أمر لا يؤدي إلى المنفعة للفرد أو المجتمع فهو مرفوض .

والإسلام يتناقض مع هذه الأصول غاية المناقضة ، فالإسلام يقوم على أن الدين الحق يجب أن يكون محدِّدا فاعلا لتصرفات الناس وسلوكهم وحياتهم ؛ لكونه تشريعا من عند الله تعالى ، ويقوم على أن الحقيقة المطلقة موجودة في الواقع ، وأن ثمة قيما أخلاقية ودينية مطلقة لا تتغير ولا تتبدل ، كحسن الصدق وقبح الكذب والخيانة ، ويقوم أيضا على أن العلاقة بين الناس يجب أن تكون محكومة بالحق لا بالمنفعة فقط ، وأنه يجب على الناس أن يبحثوا عما هو حق وصدق ، وليس عما هو منفعة فقط .

وأي حوار وجدل حول التسامح من غير ضبط هذه الأصول ومناقشتها وتحديد صحيحها من خطئها ، فهو حوار غير مجدٍ ؛ لأنه لا توجد فيه أرضية مشتركة بين المشتركين فيه .

والقضية المنهجية التي يجب على أهل الإسلام التنبه لها في أول خطوة للحوار حول قضية التسامح ، هي التنبه إلى أثر تلك الأصول في دعوى المعترضين ، فالانتقال معهم إلى مناقضة التفاصيل من غير ضبط تلك الأصول لا يجدي كثيرا .

الأمر الثاني : أننا إذا حاكمنا المعترضين إلى أصولهم ومحدداتهم في قضية التسامح ، نجد أن ادعاءهم قائم على اختزال شديد لمشاهد التاريخ الإنساني ، فلا شك أن التاريخ الإنساني شهد حروبا كثيرة ، ولو قمنا بدراسة تلك الحروب ، سنجد أن الأسباب الداعية إليها مختلفة في طبائعها ومستوياتها ، وسنكتشف أن الدين من أقل الأسباب تأثيرا في نشأة تلك الحروب ونتائجها ، وسنجد أن أكثر الحروب دموية وفتكا بالإنسان وإهلاكا للحرث والنسل كانت حروبا ذات دوافع اقتصادية أو اجتماعية .

فالربط بين الدين والحروب والتعسف فيها ، وبين العلمانية والتسامح وتقبل الخلاف ، يعد كما يقول جلال أمين ربطا تعسفيا "ليس له أي سند في الواقع ، فالتعصب الذميم والمفجر لجميع أنواع الفظائع والمآسي له أمثلة في التاريخ العلماني ، لا تقل عددا ولا قسوة عنه في التاريخ الديني"[٥٧٨] .

ويقول المسيري مؤكدا هذه الحقيقة :"إذا كانت قد ارتكبت جرائم كثيرة باسم الدين ، فقد ارتكبت أيضا جرائم كثيرة بأيدي العلمانية ، فالتجربة النازية ليست تجربة مسيحية ، والتجربة الستالينية ليست تجربة إيمانية ، وروبسبيير لم يكن مسيحيا ، وإنما كان عقلانيا ماديا ، ورغم هذا في كل هذه التجارب تمت إبادة شعوب كثيرة ، ولا يمكن القول مثلا بأن الامبريالية تصدر عن رؤية مسيحية أو إيمانية ، وقد أبادت من البشر أكثر من أي تجربة أخرى ، ويجب أن نضع هذا في اعتبارنا أن رصيد العلمانية من البطش والإبادة أكثر بكثير من نصيب التجربة الأخرى"[٥٧٩] .

ويعد القرن العشرين – وهو القرن الذي تسيد فيه العلم التجريبي وعلا فيه صوت المعارضين للأديان – من أشد العصور التاريخية التي قُتل فيها البشر ، فقد قُتل فيه مئات الملايين من الأبرياء ، وقامت فيه عشرات الحروب الدامية التي لم تعرف

([٥٧٨]) العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة ، عبدالوهاب المسيري (١/١١٩) .

([٥٧٩]) مأزق الديانات وأزمة العلمانية ، تحرير حسين نصر الله (٢٥٦) .

البشرية مثلها ، وكانت أكثر الحروب التي قامت فيه بين أناس لا ينتسبون إلى الأديان ، بل كثير منهم من المعارضين لها ، وسنقتصر في إثبات صحة ذلك على ثلاثة مشاهد أساسية :

المشهد الأول : الثورة الفرنسية ، فهذه الثورة يكاد يجمع الدارسون على أنها قامت استجابة لدعوات قادة التنوير في القرن الثامن عشر ، الذين كانوا من أشد الناس معاداة للأديان ، ومن أعنفهم نقدا لها ، فقد تغذى قادتها على تراث رجال التنوير المشهورين بالثورة على الأديان ، ويعدها الناقدون للأديان من مفاخرهم ، ومن أقوى الانتصارات التي قاموا بها ضد الأديان ، ويجعلونها من النقاط المهمة التي تحول فيها مسار التاريخ(٥٨٠) .

ومع ذلك فقد كانت هذه الثورة من أعنف الثورات وأكثرها دموية وتعسفا وقتلا وتخريبا ، ولا تكاد تحصى مشاهدها المؤلمة وأحداثها الفظيعة ، فقد قُتل فيها أعداد كبيرة من البشر ، ومورست فيها ألوان مختلفة من التعذيب والقهر ، وذكر بعض المؤرخين أنه أقيمت في فرنسا ١٨٧ محكمة ثورية ، منها ٤٠ محكمة كانت تحكم بالقتل ، وتنفذ أحكامها بالقتل حالا ، وقد حكمت محكمة باريس على ٢٦٢٥ شخصا بالقتل ، وفي مدينة أورانج قطعوا رأس ٣٣١ شخصا ، وقتلوا في مدينة أراس ٢٢٣ نفسا ، وبلغ مجموع الذين قتلوا – على حسب ما يذكره بعض المؤرخين – سبعة عشر ألف نفس(٥٨١).

وهذا يدل على أن التيار المعترض على الأديان قام في أول أمره على القتل والتخريب والدماء والتدمير .

المشهد الثاني : الحربان العالميتان : الأولى والثانية ، فمع أن التاريخ الإنساني شهد حروبا كثيرة إلا أنه لم يشهد حربا دموية وقاسية مثل ما شهده في الحرب العالمية الأولى سنة ١٩١٤م ، فقد راح ضحيتها أكثر من ستة عشر مليون إنسان ، وخُربت فيها ديار وهُدمت فيها مدن وأُهلك فيها قدر كبير من الخيرات الإنسانية .

ثم بعدها بخمس وعشرين سنة نشبت الحرب العالمية الثانية سنة ١٩٣٩م ، وكانت مشاهدها أفظع مما عاشه الناس في الحرب الأولى ، وفسادها أوسع وأوجع وأفظع ، وراح ضحيتها أكثر من خمسين مليون إنسان(٥٨٢).

وهذه الحروب لم تكن بسبب الدين ، وإنما كانت لأسباب أخرى اقتصادية وسياسية ، ومن قام بها أناس لا ينتسبون إلى الأديان ، وإنما هو من المعارضين لها والمعرضين عنها .

وفي بيان الأسباب التي كانت وراء هاتين الحربين يقول برتراند رسل – وهو من المعادين للأديان :" في الحرب العالمية الأولى كانت المصلحة الاقتصادية هي وحدها ما يدور حوله النزاع ، وفي الحرب العالمية الثانية كان الأمر يتعلق بالمصلحة الاقتصادية وبالعقيدة"(٥٨٣)!!.

وهو لا يقصد بالعقيدة هنا الدين ، وإنما يقصد بها مطلق الإيديولوجيا كما أوضحه في الموضع نفسه حيث يقول : "ولفظ الإيديولوجيا المألوف في هذه الأيام يعني تقريبا نفي ما كان يعنيه لفظ عقيدة من قبل ، ويمكن تعريف الإيديولوجية بأنه نظام من المعتقدات يؤدي إلى نوع من التصرفات العامة والخاصة"(٥٨٤)، وعلى هذا فالماركسية والرأسمالية عقيدة من العقائد .

ويلخص المؤرخ الإنجليزي رونالد سترومبرج آراء الدارسين حول أسباب تلك الحرب فيقول :"درج المؤرخون على وصف

---

(٥٨٠) انظر : ص ١٧٠ من البحث .

(٥٨١) تاريخ الثورة الفرنسية ، أليبر سوبول (٢٣٥ ، ٢٤٠ ، ٢٥٦) ، وروح الثورات والثورة الفرنسية ، غوستاف لوبون (١٣٦-١٣٧) .

(٥٨٢) انظر في آثار هاتين الحربين : موسوعة تاريخ الحضارة العام ، جماعة من الباحثين (٥/٧-٥٥ ، ٣٢٧-٣٧٠) .

(٥٨٣) آمال جديدة في عالم متغير (١١٥) .

(٥٨٤) المرجع السابق (١١٥) .

أسباب الحرب العالمية الأولى بأوصاف سياسية ودبلوماسية ، والحق أنه ليس ثمة خلاف على ذلك ، من حيث وضوح تصادم المصالح بين قوميات ، وقيام التحالفات ، ووضع الخطط العسكرية ، بالإضافة إلى المؤثرات الدولية والمجابهات ، زد على ذلك أن تجذر الفكرة القومية وصيرورتها مذهبا سياسيا بكل ما للكلمة من معنى ومفهوم ، يشكل سببا جوهريا من أسباب الحرب ، فالروح الداروينية القائلة بأن الصراع والمنافسة والقوة هي قوانين الحياة ، كانت المنبع الرئيسي لأقوال رجال السياسة وأفعالهم"[٥٨٥] .

المشهد الثالث : الجرائم الشيوعية ، يعد النظام الشيوعي من أشهر الأنظمة الإلحادية التي قامت في الواقع ، ومن أوسعها انتشارا ، وكانت تعِد الشعوب بالمساواة والعدالة والحياة السعيدة ، ولكنها في الحقيقة لم تكن إلا نظاما وحشيا فتاكا ، قتل الناس وتفنن في تعذيبهم وتخويفهم وترويعهم ، وإفساد حياتهم .

وقد أظهرت الشيوعية وحشية لا مثيل لها في التاريخ الإنساني ، وقتلت أعدادا من البشر لا يحصون كثرة ، وفرضت رقابة على معاشهم وقوتهم حتى صار عدد من الناس يسرقون الأطفال ويأكلونهم بسبب الجوع ، فتحول كثير من الناس في حكمهم إلى آكلي لحوم البشر ، وصارت حياة الناس جحيما وعذابا أليما[٥٨٦] .

فهذه المشاهد وغيرها تكشف عن أن ادعاء المعترضين على الأديان بأنها كانت من أقوى أسباب الحروب مجرد دعوى فارغة لا دليل عليها ولا برهان يسندها ، بل الأدلة والبراهين تدل على نقيضها .

ويسجل أحد العلمانيين العرب ، وهو وليم الشريف ، إقرارا واضحا بأن العلمانية والعلم التجريبي ليسا أفضل للإنسانية من الدين ، وأنه قام بسببهما أنواع من المفاسد والكوارث للإنسان ، فيقول :"ومن السخرية بمكان أن الدين والفلسفة والعلم رغم أنها نتاجات طبيعية لتفكير إنساني ، فإن بعض المثقفين العلمانيين من أمثال الفيلسوف الأمريكي "بول كيرتز" في كتابه "الإغراء المتعالي" يرون أن الفلسفة والعلم يجب أن يُقبلا ، وأن الدين يجب أن يُرفض ، كما أن الفلسفة والعلم ، غير قابلين للفساد من حيث الجوهر ، هذه هي أسطورة "اللافسادية" الخادعة التي حاول العالم الشهير الأستاذ "إرنست ولدر اسميث" أن يهاجمها في كتابيه القيمين "أصل الإنسان ومصير الإنسان " و"الله يكون ولا يكون" .

إن الرفض الاعتباطي للدين حتى كموضوع أكاديمي ثقافي يعني ضمنا أن الماديين العلمانيين هم أحسن حالا من جماعات المتدينين ، أو الخطاب العلمانوي هو أكثر استحسانا وفائدة للإنسانية من الخطاب الديني تاريخيا .

وأنا هنا لا أتكلم من وجهة نظر عالَم ثالث ، هذا غير صحيح ، وكذلك العكس ، صحيح أن الدين ، ولا سيما الدين التوحيدي لم ينتج كل ما يتمناه الإنسان العاقل ، لكن من الصحيح أيضا أن معظم الإيديولوجيات العلمانوية ، كالرأسمالية والماركسية والشيوعية والماوية قد فشلت في التخفيف من المعاناة الإنسانية .

لقد أخفق مثقفون علمانيون كثيرون في فهم العلاقة المتلازمة بين ظهور العلمانويات الأوروبية وبين الاستعمار الأوروبي والهيمنة السياسية للولايات المتحدة ، وأخلاقيا ما الفرق بين أولئك القسيسين المسيحيين الذين أحرقوا أناسا على الخوازيق وأولئك العلماء الذين صنعوا قذائف أنيقة أبادت ملايين البشر ، ما الفرق بين المتدينين المتزمتين المتشددين وأولئك الشيوعيين الذين قتلوا الملايين من الشعوب المستضعفة في روسيا وأوروبا الشرقية والصين وكمبوديا وأفغانستان وأنقولا وفي أمريكا الوسطى

([٥٨٥]) تاريخ الفكر الأوربي الحديث (٥٤٩) .

([٥٨٦]) انظر في جرائم الشيوعية : تاريخ الشيوعية الدموي ، فيلم وثائقي على اليوتيوب .

والجنوبية"[٥٨٧] .

الأمر الثالث : إذا انتقلنا من مستوى القتال والحروب إلى مستوى التعامل مع المختلفين في الآراء ، فإنا نجد تاريخ المعترضين على الأديان ملطخا بالمشاهد الفظيعة ، فقد مارسوا أنواعا من التعصب ضد مخالفيهم في الآراء وصنوفا من الاضطهاد والتشديد ، وفي الإقرار بهذه الأمور يقول برتراند رسل- وهو من قادة المعترضين على الأديان- :"ولسوء الحظ فإن الفرصة في ممارسة التعصب قد نشأت على الجانبين- أهل الأديان وأهل العلم- فلو كان هناك بلد يمكن فيه لرجال العلم أن يضطهدوا المسيحيين فمن الجائز أن أصدقاء جاليليو لم يكونوا ليعترضوا على كل أشكال التعصب والاضطهاد"[٥٨٨] .

ومن أشهر صور الاضطهاد والتعصب التي مارسها المعترضون على الأديان ضد مخالفيهم : ما قامت به الحكومة الماركسية ، فإنها جيرت العلم لمصالحها وأجبرت العلماء على أن يقولوا ما ينسجم مع رؤيتهم الإلحادية ، وفي أوائل السبعينات من القرن الماضي قام عدد من العلماء في الاتحاد السوفيتي بإعلان الانشقاق عن السلطة الحاكمة ، وطالبوا بحرية البحث العلمي ، وكف الدولة عن التسلط عليه ، فما كان من الدولة السوفيتية إلا أن بادرت إليهم بالقمع السياسي والتعرض لهم بالمضايقات ، بل أخضعت عددا منهم لفحص الطب النفسي ، وانتهى الأمر بتشخيص حالتهم على أنها اضطراب نفسي![٥٨٩] .

وكذلك الحال في أتباع فرضية التطور ، فإنهم مارسوا ألوانا من العنف والتضييق على كثير من الباحثين الذي يقررون خلاف نظريتهم التطورية ، وسعوا إلى الإضرار بهم وقطع الأرزاق عنهم وفصلهم من أعمالهم وتشويه وصورتهم ، ووصفوهم بالغباء والجهل والتخلف![٥٩٠] .

وقد قام فريق بحثي برصد أصناف الاضطهاد التي تعرض لها العلماء المخالفون لفرضية التطور ، وجمع الممارسات التعسفية التي يقوم بها التطوريون ضد المخالفين لهم ونشروها في فيلم وثائقي مشهور جدا عنوانه"مطرودون"، وهو متداول بكثرة على الشبكة العنكبوتية .

الأمر الرابع : فضلا عن أن رؤية المعترضين على الأديان لم تكن منضبطة ، وممارساتهم العملية لم تكن متسقة مع رؤيتهم فإنهم مع ذلك ، وقعوا في انتقاء قبيح ، فهم في العادة ينتقدون بعض النصوص من الكتب المقدسة ، التي يجدون فيها ما يدل في ظاهره على تأكيد اتهامهم للأديان بأنها تدعو إلى الحرب والقتل ، ويجعلون ذلك مقياسا يُحكم به على كل الأديان .

ونحن لا ننكر أن بعض الكتب المقدسة المحرفة اشتملت على نصوص فيها استباحة للدماء ، ودعوة للقتل والتشفي والتعذيب ، ولكن ذلك ليس هو الصورة الوحيدة الكاملة لكل الكتب المقدسة ولكل الأديان ، ولكنْ المعترضون يعرضون عن ذلك كله ، ولا ينظرون إلا إلى جانب واحد من الصورة .

ولم يسلم دين الإسلام من التعامل الانتقائي البغيض من المعترضين على الأديان ، فإنهم اعتمدوا على بعض النصوص الشرعية التي ربما يدل ظاهرها الأولي على قولهم : إن الإسلام يفسد العلاقة بين المجتمعات ويدعو إلى التقاتل والعنف والشدة ، ويغلق أبواب التسامح والرأفة والرحمة بين الناس . وليس صحيحا في المنهج العلمي المنضبط أن يأتي شخص إلى كتاب ما فينتقي منه النصوص التي يظن أنها تدل على رؤيته المعادية لصاحب الكتاب ، ثم يدعي أنها تمثل الصورة الكاملة لموقفه ، وإنما

([٥٨٧]) المسيحية ، الإسلام ، والنقد العلماني ، وليم الشريف (١٩) .

([٥٨٨]) الدين والعلم (٢٥٠) .

([٥٨٩]) انظر : علم الأحياء والإيديولوجيا والطبيعة البشرية ، ستيفن وآخرون (١٩٥) .

([٥٩٠]) انظر : التطور نظرية علمية أم إيديولوجيا ، عرفان يلماز (١٢ ، ٤٠٨) ، وخرافة الإلحاد ، عمرو شريف (١٨٤-١٨٦) .

الواجب عليه الجمع بين كل النصوص والفقرات والنظر فيها بمنهجية علمية منضبطة ، والخروج منها بالرؤية المنسجمة مع المعطيات الموجودة . فإذا أردنا أن نحكم على الإسلام ونحدد صورته الكاملة في قضية التسامح ، فإنه يجب علينا أن نجمع كل نصوصه ، وأن نعتبر الممارسات العملية التي كان يقوم بها الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه الكرام ، ولكن المعترضين على الإسلام لم يفعلوا ذلك ، وإنما توجهوا إلى النصوص الشرعية في الإسلام وجمعوا ما يرون فيه دعوة للقتال والقتل والعنف – في زعمهم – فجعلوا ذلك هو الممثل لصورة الإسلام الحقيقية ، وهذا اختزال شديد مقيت ، منافٍ للمنهج العلمي المنضبط .

والبحث في التسامح في الدين الإسلامي من أكثر القضايا التي أثيرت في هذا العصر ، وقد اشترك في توجيه الاتهام إلى الإسلام بأنه يدعو إلى الظلم ، ويحث على عدم التسامح مع الآخرين ، أطياف مختلفة ، من النصارى وكثير من المستشرقين والعلمانيين والملاحدة .

وهبّ عدد من الباحثين والمفكرين إلى مناقشة هذه التهمة وبيان زيفها وبطلانها ، وكتبت حولها بحوث كثيرة ، وأقيمت لأجلها مؤتمرات وندوات واسعة ، رصدوا فيها عددًا كبيرا من الشواهد الدالة على اتصاف الإسلام بالتسامح ، وتحريم الظلم والاعتداء على الآخرين مهما كانت أديانهم واعتقاداتهم، وحددوا أقسام التسامح وبينوا ضوابطه وشروطه وأحواله ، وأجابوا عن كل الاعتراضات والتهم التي وجهت إلى الإسلام(٥٩١) .

وليس من غرض البحث أن يستوعب كل التفاصيل المتعلقة بهذه القضية في هذا الموضع ، ولكن حسبنا أن نشير إلى بعض الأدلة الدالة على أن الإسلام دين يدعو إلى التسامح ويحرم الاعتداء والظلم والقهر للآخرين ، ويوجب الالتزام بالعدل وحفظ الحقوق لكل الناس ، ولا يستثني من هذه القيم أحدا إلا المعتدين والمحاربين .

فالنصوص دلت على أنه لا يجبر أحد على الدخول في الإسلام ، كما في قوله تعالى : {لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لاَ انفِصَامَ لَهَا وَاللهُ سَمِيعٌ عَلِيم} [البقرة:٢٦٥].

وحثت على الإحسان إلى المختلف مع المسلمين في الدين ما لم يكن معتديا ، كما في قوله تعالى : {لاَ يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِين ** إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُون} [الممتحنة:٨-٩] ، وهذه الآيات تدل على خطأ من يتهم الإسلام بأنه يجعل العدل والإحسان خاصا بالمسلمين فقط ، ولا يجعل لغير المسلمين نصيبا منه .

وفي شأن الحوار والدعوة أمر الإسلام باللين والرفق ، كما في قوله تعالى : {وَلاَ تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلاَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُون} [العنكبوت:٤٦] .

ويدعو القرآن إلى العفو والصفح عن بعض من كان يسعى إلى صرف المسلمين عن دينهم ، كما قال تعالى : {وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّن بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّاراً حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُواْ وَاصْفَحُواْ حَتَّى يَأْتِيَ اللهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِير} [البقرة:١٠٩]

---

(٥٩١) انظر : التسامح في الحضارة الإسلامية ، إشراف محمود حمدي زقزوق ، والكتاب عبارة عن عشرات الأوراق والبحوث قدمت في ندوة عن قضية التسامح ، والتعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام ، دحض شبهات ورد مفتريات ، محمد الغزالي ، والتسامح والعدوانية بين الإسلام والغرب ، صالح الحصين ، ومكانة التسامح في الإسلام ، خالد أبو الفضل ، والتسامح في الإسلام ، زيد بن عبدالكريم الزيد ، والتسامح في الإسلام ، عبدالله اللحيدان .

وكان النبي صلى الله عليه وسلم يتعامل مع اليهود في البيع والشراء ، ومات درعه مرهونة عند يهودي[٥٩٢] ، وهذا التعامل يدل على أن مال اليهودي غير المعادي محترم ، فلو كان الإسلام دين عنف وقهر للآخرين فكيف يتعامل النبي صلى الله عليه وسلم معهم ذلك التعامل؟! بل إن النبي صلى الله عليه وسلم زار غلاما من اليهود كان يخدمه ، ودعاه إلى الإسلام ، وتأثر اليهودي بتلك الزيارة ، ودخل في دين الإسلام بعد وصية أبيه له[٥٩٣] .

ومن أقوى الدلائل على التسامح في دين الإسلام والرفق واللين مع المختلفين في الدين والملة : التطبيقات العملية التي كان يمارسها الصحابة ومن جاء بعدهم مع المختلفين معهم في الأديان ، وقد تتالت الشهادات الواضحة والجلية على سماحة الإسلام والمسلمين في التعامل مع غيرهم من أهل الأديان الأخرى حتى في حالة قوتهم وعزتهم ، وتكاثرت الإشادات بها من كثير من العلماء ممن أهل الإسلام .

وممن أشاد بتسامح المسلمين الكبير : المستشرق سير توماس أرنولد ، حيث أكد على " أن القوة لم تكن عاملا حاسما في تحويل الناس إلى الإسلام ، فمحمد نفسه قد عقد حلفا مع القبائل المسيحية ، وأخذ على عاتقه حمايتهم ومنحهم الحرية في إقامة شعائرهم الدينية ، كما أتاح لرجال الكنيسة أن ينعموا بحقوقهم ونفوذهم القديم"[٥٩٤] ، وأوضح أن النبي صلى الله عليه وسلم أعطى الحرية لنصارى بني تغلب ، وأن عمر بن الخطاب حرم "استخدام أية وسيلة من وسائل الضغط عليهم عندما أظهروا أنهم لا يرغبون في ترك دينهم القديم ، وأمر بترك الحرية لهم في إقامة شعائرهم الدينية"[٥٩٥]، " أما ولايات الدولة البيزنطية ، التي سرعان ما استولى عليها المسلمون ببسالتهم ، فقد وجدت أنها تنعم بحالة من التسامح لم تعرفها طوال قرون كثيرة"[٥٩٦]، ويسجل خلاصة شهادته فيقول :" لم نسمع عن أية محاولة مدبرة لإرغام الطوائف من غير المسلمين على قبول الإسلام"[٥٩٧] .

وأما المؤرخ الأمريكي المعاصر ول ديورانت ، فيسجل شهادته على التسامح الإسلامي مع أهل الأديان فيقول :" لقد كان أهل الذمة المسيحيون، والزرادشتيون واليهود، والصابئون، يستمتعون في عهد الخلافة الأموية بدرجة من التسامح لا نجد لها نظيراً في البلاد المسيحية في هذه الأيام. فلقد كانوا أحراراً في ممارسة شعائر دينهم، واحتفظوا بكنائسهم ومعابدهم"[٥٩٨] .

ويسجل المؤرخ الفرنسي الشهير غوستاف لوبون شهادة صريحة وقوية عن الحرية الدينية في الإسلام فيقول إن :"القوة لم تكن عاملاً في انتشار القرآن ، فقد ترك العرب المغلوبين أحراراً في أديانهم .. فإذا حدث أن انتحل بعض الشعوب النصرانية الإسلام واتخذ العربية لغة له ؛ فذلك لما كان يتصف به العرب الغالبون من ضروب العدل الذي لم يكن للناس عهد بمثله، ولما كان عليه الإسلام من السهولة التي لم تعرفها الأديان الأخرى"[٥٩٩] .

وينقل مترجم الكتاب شهادة أخرى مهمة عن روبرتسون ، يقول فيها:" إن المسلمين وحدهم الذين جمعوا بين الغيرة لدينهم

---

(٥٩٢) أخرجه البخاري ، رقم (٢٠٦٩) .

(٥٩٣) أخرجه البخاري ، رقم (١٣٦٥) .

(٥٩٤) الدعوة إلى الإسلام (٦٥) .

(٥٩٥) المرجع السابق (٦٧) .

(٥٩٦) المرجع السابق (٧٤) .

(٥٩٧) المرجع السابق (٩٨) .

(٥٩٨) قصة الحضارة (١٣/ ١٣٠) .

(٥٩٩) حضارة العرب (١٢٧) .

وروح التسامح نحو أتباع الأديان الأخرى، وإنهم مع امتشاقهم الحسام نشراً لدينهم، تركوا من لم يرغبوا فيه أحراراً في التمسك بتعاليمهم الدينية"[٦٠٠]، ويؤكد ذلك بشهادة أخرى عن الراهب ميشود ، يقول فيها :" من المؤسف أن تقتبس الشعوب النصرانية من المسلمين التسامح ، الذي هو آية الإحسان بين الأمم واحترام عقائد الآخرين ، وعدم فرض أي معتقد عليهم بالقوة"[٦٠١].

وأما المستشرقة الألمانية زيغريد هونكه ، فقد قالت بعد دراسة مطولة للتاريخ الإسلامي :"العرب لم يفرضوا على الشعوب المغلوبة الدخول في الإسلام، فالمسيحيون والزرادشتية واليهود الذين لاقوا قبل الإسلام أبشع أمثلة للتعصب الديني وأفظعها؛ سمح لهم جميعاً دون أي عائق يمنعهم بممارسة شعائر دينهم، وترك المسلمون لهم بيوت عبادتهم وأديرتهم وكهنتهم وأحبارهم دون أن يمسوهم بأدنى أذى، أو ليس هذا منتهى التسامح؟ أين روى التاريخ مثل تلك الأعمال؟ ومتى؟!"[٦٠٢].

الأمر الخامس : أنه كما وقع الناقدون للأديان في الانتقائية ، وقعوا أيضا في الخلط الفظيع بين النصوص المؤسسة للأديان/الإسلام ، وبين التطبيقات الخاطئة لها ، فتراهم يعتمدون على التطبيقات الخاطئة التي مارسها بعض المنتسبين للأديان ، ويجعلونها مقياسا يحكمون بها على الدين المنزل .

ونحن لا ننكر أن بعض أتباع الأديان مارس أنواعا من الوحشية والعنف والقتل للناس ، ولكن ذلك ليس هو الصورة الكاملة لتصرفات أهل الأديان ، فهناك في المقابل مشاهد لهم -وخاصة في التاريخ الإسلامي- كانوا فيها في أعلى درجات الرحمة والشفقة والتسامح ، تعاملوا فيها بالرفق والعدل والرأفة مع كل الناس ، ولكنْ الناقدون يعرضون عن ذلك كله، ولا ينظرون إلا إلى جانب واحد من الصورة .

وفضلا عما في هذا التصرف من اعوجاج وانتقاء ، فإنه يلزم منه أن نحكم على كل الأنظمة بالفساد والبطلان ، فبناء على طريقتهم في الاستدلال يجب علينا أن نحكم على الأنظمة السياسية والاقتصادية بالفساد والبطلان ، لأن هناك أناسا استغلوها في قتل الأبرياء وسرقة أموالهم وإهلاك ممتلكاتهم .

بل يجب علينا أن نحكم على العلم التجريبي بالفساد والبطلان ؛ لأن هناك من استغل نظرياته واكتشافاته في قتل الناس وتعذيبهم وتزييف واقعهم والعبث بحياتهم ، كما سبق بيانه

فإن قال المعترضون : لا يصح إلزامنا بذلك لأن هناك فرقا بين التطبيقات السيئة للعلم ، وبين العلم نفسه .

قيل : وكذلك هناك فرق بين نصوص الإسلام المؤسسة لأحكامه ، وبين التطبيقات السيئة له من قبل الأشرار أو المخطئين من أتباعه ، فمن أراد أن يحاكم الإسلام فليحاكمه إلى نصوصه التأسيسية ، وليس إلى تطبيقات الناس لها . بل إن الدين الإسلامي أشد منافرة وبعدا عن الدعوة إلى قتل الناس واحتقارهم من فرضية التطور ، فهو يجعل الناس متساوين في الإنسانية ، على نقيض فرضية التطور التي تجعل الناس متفاوتين فيها ، والإسلام يحرم القتل ويجرمه ، ويحرم استعمال الأسلحة التي تؤدي إلى القتل الجماعي ، ويتوعد المجرمين بالعذاب الأليم في الآخرة .

وأما الفرع الرابع : وهو دعوى انتهاك الحرية الإنسانية ، فقد ادعى المعترضون على الأديان/الإسلام بأنه قام بانتهاك

([٦٠٠]) المرجع السابق – حاشية – (١٢٨) .

([٦٠١]) المرجع السابق (١٢٨) .

([٦٠٢]) شمس العرب تسطع على الغرب (٣٦٤) .

الحرية الإنسانية ، وساعد على تشريع القوانين التي تؤدي إلى إفسادها وتكديرها ، ومن أشهر الأمثلة التي يوردونها في أثناء حديثهم عن هذا الموضوع: قضية تشريع الرق ، وقضية تشريع جهاد الطلب ، وقضية تشريع حد الردة.

وقبل الدخول في التفاصيل المتعلقة بهذا الاعتراض ، لا بد من التنبيه على أن قضية الحرية لا تختلف عن قضية التسامح ، من جهة أن المعترضين على الأديان/الإسلام حددوا لأنفسهم مفهوما خاصا عن الحرية يقوم على أصولهم ومنطلقاتهم ورؤيتهم للحياة والوجود ، ثم طفقوا يحاكمون الإسلام إليه ، وهذا في الحقيقة استدلال على المخالفين لهم بمحل النزاع ، وفيه استدلال على صحة الدعوى بمجرد تغيير عباراتها .

فإن التصور العلماني "اللاديني" للحرية يقوم على أصول منهجية محددة ، من أهمها :

الأصل الأول : إنكار المرجعية الإلهية في تأسيس العلاقات الإنسانية ، وإنكار أحقية الله في تدبير حياة الإنسان ، والاعتماد على المرجعية الإنسانية ، فهي التي تحدد ما يضبط الحياة الإنسانية .

الأصل الثاني : أن الهدف المركزي للإنسان في الوجود هو تحقيق الرفاه الجسدي ، والسعادة الدنيوية، وتحقيق الاستقلال الذاتي عن الغير .

الأصل الثالث : أن العلاقة بين الناس تقوم على المساواة في الواجبات والحقوق من غير اعتبار لأي اختلاف في الآراء والاعتقادات وغيرها .

الأصل الرابع : أن الحرية الإنسانية محددة بالضرر المادي فقط ، فالحرية تظل مطلقة ما لم تحدث ضررا ماديا للآخرين .

والأصول التي تقوم عليها الحرية في الإسلام تتعارض مع هذه الأصول تمام المعارضة ، فإنها تقوم على أن الإنسان يجب أن يكون محكوما بما يريده الله ويقرره في شرعه ، ولا يمكن له أن يستقل بكل تدبيره في الحياة ، وتقوم على أن الهدف المركزي في حياة الإنسان يرجع إلى تحقيق العبودية لله والخضوع له والتقرب إليه ، فتصرفاته كلها يجب أن تكون منصبة في هذا الهدف ، وتقوم على أن المعيار الذي تضبط به دائرة الحرية يرجع إلى العدل وإعطاء كل ذي حق حقه ، وليس إلى المساواة ، وأما الحدود الضابطة للحرية في الإسلام فإنها تقوم على منع كل ما يضر بالحياة الإنسانية ، سواء كان الضرر ماديا أو معنويا ، فما يضر بالإنسان في علاقته بالله ؛ فإنه منافٍ للحرية ، وما يضر بالإنسان في علاقته بالآخرين ؛ فإنه منافٍ للحرية .

وأي حوار وجدل حول موضوع الحرية من غير ضبط هذه الأصول ومناقشتها وتحديد صحيحها من خطئها ، فهو حوار غير مجدٍ ؛ لأنه لا توجد فيه أرضية مشتركة بين المتحاورين .

والقضية المنهجية التي يجب على أهل الأديان/ الإسلام التنبه لها في أول خطوة للحوار حول قضية الحرية ، هي التنبه إلى أثر تلك الأصول في دعوى المعترضين ، فالانتقال معهم إلى مناقشة التفاصيل من غير ضبط تلك الأصول لا يجدي كثيرا .

وبعد أن أثبتنا بأن التصور الإسلامي للحرية يختلف في أصوله ومنطلقاته عن التصور الذي يقيم المعترضون اعتراضهم عليه ، فإننا سنناقش الأمثلة التي يوردونها بناء على الرؤية الإسلامية ، ونبين كيف أنها في الحقيقة لا تنافي الحرية المستقيمة في شيء ، وإنما تمثل العدل والاعتدال .

المثال الأول : **إقرار نظام الرق** ، فلا شك أن الإسلام أقر نظام الرق وعمل به ، ولكن ذلك ليس قادحا في كمال الإسلام وعدله ، ويتبين ذلك بالأمور التالية :

الأمر الأول : أن الإسلام يجعل الأصل في الناس الحرية ، وهذا ما تدل عليه مقولة عمر بن الخطاب الشهيرة التي قالها

مخاطبا فيها عمرو بن العاص :"متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا"[٦٠٣]، فهي تدل على أن الأصل اليقيني الذي يثبت لكل إنسان يوجد على وجه الأرض أنه حر طليق الإرادة في تصرفاته واختياراته ، من غير خضوع لإرادة أحد من البشر ، ولا تكون تصرفاته مملوكة لأحد من الناس .

ومن وضوح هذه القضية في الإسلام وجلائها أجمع الفقهاء على أن الأصل في الإنسان الحرية والسلامة من الرق والعبودية ، وفي تقرير ذلك يقول الإمام الشافعي :" إن أصل الناس الحرية حتى يعلم أنهم غير أحرار"[٦٠٤] ، ويقول ابن قدامة :"الأصل في الآدميين الحرية ؛ فإن الله تعالى خلق آدم وذريته أحراراً، وإنما الرق لعارض، فإذا لم يعلم العارض ، فله حكم الأصل"[٦٠٥] .

بل إن ابن المنذر ينقل إجماع العلماء على أن اللقيط إذا لم يعرف نسبه ؛ فهو حر[٦٠٦]، وجاء في المادة الحادية عشر من إعلان القاهرة عن حقوق الإنسان في الإسلام :"يولد الإنسان حرا وليس لأحد أن يستعبده أو يذله أو يقهره أو يستغله ، ولا عبودية لغير الله تعالى" .

ولا فرق في هذا الحكم بين جنس وجنس ، ولا لون ولون ، ولا وصف ووصف ، ولا دين ودين ، ولا قبيلة وقبيلة ، فكل بني آدم مستوون ومشتركون من حيث الأصل في ثبوت ذلك الوصف لهم .

ففي الشريعة الإسلامية الكل متصف بالحرية النفسية (الذاتية) ، والكل يمكن أن يفقدها إذا وجدت الأسباب الموجبة لذلك ، وبهذه المساواة بين جميع الأجناس والألوان والأعراق في ثبوت الحرية يفترق الإسلام ويعلو على غيره من المذاهب والفلسفات الأخرى التي تفاضل بين الناس في أجناسهم[٦٠٧].

الأمر الثاني : أن الإسلام يُشدد كثيرا في الاعتداء على حريات الناس ، ويُرتب عليه عقوبات كبيرة، فعن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : "قال الله : ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة ، رجل أعطى بي ثم غدر ، ورجل باع حرا فأكل ثمنه ، ورجل استأجر أجيرا فاستوفى منه ، ولم يعطه أجره"[٦٠٨] .

فهذا الحديث يدل دلالة صريحة على فظاعة الاعتداء على حرية الأحرار وإلزامهم بالرق ، فقد بلغ من مخالفة هذا الأمر لأحكام الشريعة إلى درجة أن الله تعالى يكون خصما لذلك المعتدي ، ولا يكون مثل هذا الأمر إلا في معصية عظيمة .

والوعيد الوارد في هذا الحديث يدل على أن الاعتداء على حرية الآخرين وسلبهم إياها داخل في دائرة الكبائر من الذنوب ، وقد نص عدد من العلماء على أن استرقاق الحر كبيرة من كبائر الذنوب[٦٠٩].

الأمر الثالث : أن الإسلام لم يحدث نظام الرق ، وإنما كان ذلك النظام معمولا به قبل الإسلام ، وكان هذا يعاني من الظلم والقهر والضلال ، وكان الرقيق يعانون أنواعا من الاضطهاد ، وصنوفا من الإذلال ، وكان الإنسان يفقد حريته بأدنى طريق ، وبأي سبب ، كالخطف من قبل قراصنة البشر ، والنهب والسطو والضغط من الملوك والطبقات العليا ، وكانت أسواق

---

(٦٠٣) فتوح مصر وأخبارها ، ابن عبدالحكم (٢٩٠) ، ومناقب عمر بن الخطاب ، ابن الجوزي (٩٩) .

(٦٠٤) الأم ، الشافعي (٢٤٧/٦) .

(٦٠٥) المغني ، ابن قدامة (٤٠١/٦) .

(٦٠٦) انظر : الإجماع ، ابن المنذر (١٤٨) .

(٦٠٧) انظر : الرق ماضيه وحاضره ، عبدالسلام الترمانيني (٢٠، ٢٩، ٣٠) .

(٦٠٨) أخرجه البخاري ، رقم (٢٢٧٠) .

(٦٠٩) انظر : الزواجر عن اقتراف الكبائر ، ابن حجر الهيتمي (٤٨١/١) ، والشرح الممتع ، محمد العثيمين (٢٣٦/٩) .

النخاسة التي يباع فيها البشر قائمة على سوقها ، ومعالمها ظاهرة ، وفروعها منتشرة ، وأما مصارف الرق التي يتخلص بها الرقيق من رقه فليست إلا مصرفا واحدا ، وهو إرادة السيد .

وكان الرقيق يُحمَّل من المشاق والمتاعب ما يعجز عن حمله أشد الحيوانات ، ولا يُحتفظ له بحقوق ، ولا تُعرف له كرامة ، ففي الفكر اليوناني كان أفلاطون يرى أن العبد محروم من حق المواطنة ، وأما أرسطو فيجعل كلمة المواطنة مرادفة لكلمة الحر ، وأما القانون الروماني ، فلم يكن يعد الرقيق إنسانا له شخصية ذات حقوق ، وإنما كان يعده شيئا من الأشياء ، وأما في العصور الوسطى في أوربا فقد ساء نظام الرق جدا ، فمع انتشار النظام الظالم – نظام الإقطاع- أصبح المزارع عبدا لمالك الأرض ، لا يملك لنفسه حولا ولا قوة ، وكان يباع ويشترى مع الأرض على أنه جزء منها ، وآلة من آلاتها[٦١٠] .

وحين ظهر الإسلام في الوجود ، وأشرقت أنواره على المعمورة ، قام بعملية إصلاحية ضخمة لاجتثاث الفساد الذي وقع في نظام الرق ، وارتقى به إلى مراحل متطورة جدا في تاريخ الإنسانية ، وأحدث انعطافا حادا في التعامل مع نظام الرقيق ، يعد بحق "معجزة إصلاحية" ، استطاع من خلالها أن يتجاوز كل التعاملات القبيحة التي تمارس على أولئك الرقيق .

جاء الإسلام ورد للرقيق إنسانيته ، وليحفظ له حقوقه ، وعاقب كل من اعتدى عليه وظلمه ، جاء وصحح العلاقة بين الرقيق وسيده ، وجعل له حقوقا ملزمة ، وسد كل منابعه الظالمة ، وفتح السبل الواسعة لتقليصه في المجتمعات .

في نظام الإسلام لم يعد الرقيق "شيئا" ، وإنما صار بشرا له روح كريمة كروح الأسياد ، وقد كانت الأمم الأخرى كلها تعد الرقيق جنسا آخر غير جنس السادة ، خلق ليستعبده ويستذله ، ومن هنا لم تكن ضمائرهم تتألم من قتله أو تعذيبه ، أو كيه بالنار ، وتسخيره في الأعمال الشاقة والقذرة ، أو انتهاك حقوقه وكرامته ، فجاء الإسلام ورفعه إلى مستوى الأخوة الكريمة[٦١١] .

إن العملية الإصلاحية التي قام بها الإسلام في معالجة مفاسد نظام الرق وفظائعه كانت متكاملة وشاملة لكل المنافذ التي دخل من خلالها الفساد في ذلك النظام ، ويمكننا بيان ذلك وإثبات صحته بتوضيح الأسس التي قام عليها ذلك الإصلاح الإسلامي ، وهي ثلاثة أسس ، وهي : ١- إغلاق كل المنابع الظالمة التي تؤدي إلى الرق ، ٢- توسيع منافذ التخلص من الرق ، ٣- تشريع الحقوق الإنسانية للرقيق ، والحفاظ عليها من الانتهاك[٦١٢] . وبهذه الأسس ، وبتشريع تلك التعاليم استطاع الإسلام أن يخرج نموذجا رائعا في التعامل مع قضية الرق، وأن يحقق فيها العدالة بصورة بينة، وقد اقتدر أن يصنع مثالا عاليا ومشرقا في قضية كانت من أضخم القضايا التي فشل العقل الإنساني في التعامل معها . وعاش الرقيق في ظل النظام الإسلامي حياة مختلفة جدا عن الحياة التي كان يعيشها الرقيق في الحضارات الأخرى، ونتيجة لذلك التعامل الراقي خرج من الرقيق عدد كبير من العلماء والفقهاء والمحدثين وكان لهم أثر كبير في العلوم الإسلامية.

وقد شهد لتلك الصفحة المشرقة في التعامل مع قضية الرق عدد من المفكرين والمؤرخين الغربيين ، وأثنوا على الإسلام وأبدوا إعجابهم به ، وفي هذا يقول فان دنبرغ :"لقد وضعت للرقيق في الإسلام قواعد كثيرة تدل عل ما كان ينطوي عليه محمد صلى الله عليه سلم وأتباعه نحوهم من الشعور الإنساني النبيل ، ففيها نجد من محامد الإسلام ما يناقض كل المناقضة الأساليب التي

---

(٦١٠) انظر في أحوال الرقيق في الثقافات الأخرى : الرق ماضيه وحاضره ، عبدالسلام الترمانيني (٥٣-٦٦) ، والرق في الإسلام ، أحمد شفيق ، ترجمة : أحمد زكي (١١-٤٥) .

(٦١١) انظر : شبهات حول الإسلام ، محمد قطب (٤٢) .

(٦١٢) انظر في توضيح هذه الأسس : نظام الرق في الإسلام ، عبدالله علوان (٤٣-٦٣) .

كانت تتخذها إلى عهد قريب شعوب تدعي أنها تسير في طليعة الحضارة"[٦١٣] ، وقد تناول المؤرخ الفرنسي الكبير غوستاف لوبون قضية الرق في الإسلام ، وتحدث عنها بإعجاب ، وجمع مقالات ونصوصا لعدد من المفكرين الغربيين أثنوا فيها على ما قام به الإسلام من رقي في التعامل مع الرقيق[٦١٤] .

الأمر الرابع : أن الإسلام لا يتشوف إلى إحداث الرق بالإنسان ، ولا يرغب فيه ، ولا يجعل فيه فضيلة مخصوصة ، وإنما جعله خيارا متاحا من خيارات أخرى ، وضابط التحديد فيها راجع إلى المصالح المقدرة في كل زمن ، وقد نص عدد من الفقهاء المتقدمين على أن الشريعة الإسلامية متشوفة للعتق والحرية ما أمكن[٦١٥].

وذهب عدد من العلماء إلى أن من مقاصد الإسلام السعي إلى التخلص من نظام الرق بالكلية ، وممن نص على ذلك الطاهر ابن عاشور ، فإنه ذكر أن استقراء نصوص الشريعة يدل على "أن من أهم مقاصدها إبطال العبودية وتعميم الحرية"[٦١٦]، ثم تتالى على تأكيده عدد كبير من المفكرين المعاصرين .

وعلى القول بأن الإسلام لم يقصد إلى إلغاء نظام الرق ولم يجعله من غاياته ، فإنه في المقابل لا يمانع من إلغائه ، فلو اتفق عقلاء العالم على التخلص من هذا النظام فإنه لا يوجد في الإسلام ما يمنع من ذلك[٦١٧] .

فإنه لم يأت أي نص في الشريعة يدل على الأمر بالاسترقاق ، أو يحث عليه، أو بين فضله ، أو يرتب عليه أجرا ، وغاية ما جاء فيها إقراره والعمل به ، وهذه الدلالات تدل بلا شك على إباحته ، وجواز العمل به ، وأنه مقبول في الشريعة ، وأنه ليس نقصا ولا تهمة يجب تخليص الإسلام منها ، ولكنها لا تدل على وجوبه ولزوم العمل به ، وإنما هو خيار مباح يمكن عدم الأخذ به إذا اقتضت المصلحة ذلك .

وحين نتأمل النصوص الشرعية من جهة أخرى نجد أنها لم تعلق على الرق وحده حكما شرعيا واحدا ، وإنما تجعله دائما خيارا من الخيارات ، ففي كفارة اليمين وقتل الخطأ والظهار والجماع في نهار رمضان ، كان إعتاق الرقبة المؤمنة خيارًا من الخيارات ، وليس هو الخيار الوحيد فيها ، بحيث إذا ألغي يختل حكم الكفارة ، وربما يكون في هذا دلالة –وإن لم تكن قوية– على أن الشريعة لا تمانع من إلغاء الرق ، فيما إذا اقتضت المصلحة ذلك .

ومما يقوي أن الإسلام لا يمانع من إلغاء الرق ، هو أن الشريعة جعلت للرقيق الخيار في أن يكاتب سيده ، وأوجبت على سيده قبول ذلك – على القول الصحيح– ، فهذا يدل على أن الشريعة لا تمانع من إلغاء الرق .

ومما يقوي القول بأن الإسلام لا يمانع من إلغاء الرق : ما قرره عدد من العلماء بأنه يجوز معاهدة الكفار على عدم السبي والاسترقاق ، وفي هذا يقول محمد بن الحسن الشيباني :" وإن شرطوا أن لا نأسر منهم أحدا ، فليس ينبغي لنا أن نأسرهم ونقتلهم ، لأن القتل أشد من الأسر"[٦١٨]، وقد نقل ابن القاسم عن الإمام مالك ما يدل على إباحة معاهدة الكفار على

---

[٦١٣] الإسلام في قفص الاتهام ، شوقي أبو خليل (١٩٨) .

[٦١٤] انظر : حضارة العرب (٣٧٥-٣٠٨) ، وانظر نصوصا أخرى : الرق ماضيه وحاضره ، عبدالسلام الترمانيني (٢٦٠) .

[٦١٥] انظر : فتح القدير ، ابن الهمام (٥١٣/٤) ، وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٣٨٤/٤) ، ومغني المحتاج ، الشربيني (١٨٦/٣) ، والإقناع في فقه الإمام أحمد ، الحجاوي (١٩٦/٣) .

[٦١٦] مقاصد الشريعة الإسلامية (٣٩٢) ، وانظر : الوحي المحمدي ، محمد رشيد رضا (٣٣٠) .

[٦١٧] انظر : الإسلام والرق ، محمد البهي (٢٨) ، والجهاد والقتال في السياسة الشرعية ، محمد خير هيكل (١٥٥٢/٣).

[٦١٨] شرح السير الكبير ، السرخسي (٣٠٣/١) .

عدم الاسترقاق ، حيث يقول :" ولو قدم إلينا تجار من أهل الحرب – وبيننا وبينهم عهد في بلدهم على أن لا نقاتلهم ولا نسبيهم أعطونا على ذلك شيئاً أم لا – فباعوا منا أولادهم لم يجز شراؤهم منهم، لأن لصغارهم من العهد ما لكبارهم"(٦١٩) .

الأمر الخامس : أننا إذا نظرنا إلى صورة نظام الرق في الإسلام بشكلها الكامل ، نجد أن طريقة التعامل الإسلامي معه مشتملة على مصالح ومنافع كثيرة للرقيق ولغيره ، وقد أكثر الباحثون المعاصرون من الحديث عن حكمة الإبقاء على الرق في الإسلام ، ورصدوا حِكَما كثيرة ومتنوعة ، منها ما يتعلق بالبعد الديني ومنها ما يتعلق بالبعد الاجتماعي ، ومنها ما يتعلق بالبعد الاقتصادي ، ومنها ما يتعلق بالبعد التربوي ، ومنها ما يتعلق بالبعد الإنساني(٦٢٠) .

وكل ما ذكروه لا يعدو أن يكون اجتهادا يحتمل الصواب والخطأ ، ولا يلزم بالضرورة أن يكون مرادا للشريعة ، وكثير منها يحتاج إلى مراجعة وتمحيص ، وبعضها مقبول ومقارب لمقاصد الشريعة ، ومن الصعب جدا الوقوف مع كل ما ذُكر من تلك الحكم ، ولكن سنقف مع أبرز تلك الحكم وأهمها ، وهي :

الحكمة الأولى : أن الشريعة رأت في الإبقاء على الرق وسيلة من الوسائل النافعة التي يمكن من خلالها أن يعاقب بها من يقف في طريق دعوة الحق ويقطع عليها الطريق ، ويحارب المسلمين ويعرقل طريقهم من الكفار ، معاقبة عادلة غير جائرة ، وفي بيان هذه الحكمة يقول محمد قطب :" الإسلام لم يسترق الأسرى لمجرد اعتبار أنهم ناقصون في آدميتهم ، وإنما لأنهم – وهذه حالهم– قد جاؤوا يعتدون على حمى الإسلام ، أو وقفوا بالقوة المسلحة يحولون بين الهدى الرباني وبين قلوب الناس"(٦٢١) .

وحين نتأمل في نصوص الشريعة نجد إشارات عديدة تدل على صحة هذه الحكمة واعتبارها ، ولكن لا بد من التنبيه على أنها ليست هي الحكمة الوحيدة ، وإنما هي حكمة من الحكم المتعددة .

الحكمة الثانية : المصلحة الدعوية ، فإن إبقاء الإنسان على قيد الحياة ، وعيشه بين المسلمين ، كفيل بأن يُهيأ له السبل التي تعرّفه على نظام الإسلام وأحكامه وتشريعاته الجميلة ، وتُهيأ له رؤية المسلمين والتعامل معهم ، والعيش بينهم ، وهذا الحال ربما يتسبب في اقتناع الشخص بالدخول في الإسلام واتخاذه دينا ، وهذا ما حصل من كثير من الرقيق الذي عاشوا بين المسلمين ، ولا شك أن من أهداف الإسلام المركزية : إدخال أكبر قدر من الناس في دائرته ، ومراعاة كل السبل والطرائق العادلة التي تؤدي إلى ذلك .

الحكمة الثالثة : المصلحة السياسية ، وذلك أن الرق كان نظاما سياسيا ، وكان استرقاق أسرى الحرب نظاما دوليا مقرا ، فليس من المقبول أن يلغي الإسلام استرقاق أسرى عدوه ، ويبقى العدو يسترق المسلمين ، وإنما عاملهم الإسلام بالمثل ، فكما أن العدو يمارس ذلك النظام ، فإن الإسلام سيمارسه .

الأمر السادس : أن المعترضين على الإسلام بسبب إقراره لنظام الرق وقعوا في ازدواجية كبيرة ، وذلك أنهم يتحدثون وكأن العالم تخلص من الرق بالكلية ، ولكن الأمر ليس كذلك.

فقد أكد عدد من الباحثين المهتمين بدراسة ظاهرة الرق بأن الرق لم يختف من الوجود ، وأنه ما زال باقيا في الواقع ، وإنما أخذ يتشكل بصور وأشكال مختلفة ، ربما تكون أقبح من الصور التي كانت عند الأمم الجاهلية ، وأكدوا على أنه يمارس على

---

(٦١٩) التهذيب في اختصار المدونة ، البرادعي القيرواني (٧/٣) ، وإنما اقتصرت على نص التهذيب لأنه أوضح في الدلالة على الحكم .

(٦٢٠) انظر : نظام الرق في الإسلام ، عبدالله علوان (٦٩) .

(٦٢١) شبهات حول الإسلام (٥٥) ، وانظر : في ظلال القرآن ، سيد قطب (٢٣٠/١) .

نطاقات واسعة ، ففي النظام الدولي نجد الرق يخرج في صورة الاستعمار للشعوب وانتهاب خيراتها ، وقتل رجالها وفرض عليها بالقوة ، ونجده أيضا في التمييز والتفريق العنصري ، وفي نطاقات أخرى نجد الرق متخفيا تحت ستار البغاء وتجارته المعروفة باسم "الرقيق الأبيض أو الجنسي" ، وتدل تقريرات اللجنة الدولية لحقوق الإنسان وتقارير جمعيات مكافحة الرق والشرطة الدولية "انتربول" على أن الرق ما زال يمارس بأشكال مختلفة في العالم[٦٢٢].

وتكشف تقارير كثيرة عن حالات بشعة من الاسترقاق تمارس على النساء والأطفال من قبل بعض الشركات العملاقة في العالم[٦٢٣].

فالعالم الغربي إذن لم يصنع شيئا إلا أنه رفع شعار إلغاء الرقيق ، ولكنه شعار فارغ من المضامين الكبيرة التي ادعيت له ، وكل أحد يستطيع أن يرفع مثل هذه الشعارات ، والعبرة في الإصلاحات المجتمعية ليس في التلويح بالشعارات البراقة ، وإنما بإحداث التأثير في الواقع ، وهذا ما لم تفعله الحضارة الغربية في تعاملها مع نظام الرق .

لا أحد ينكر أنه بسبب محاربة الحضارة الغربية للرق زالت كثير من المظاهر السيئة والقبيحة ، حتى في بلاد المسلمين ، ولكن لم تَزُل كل مظاهر الرق ، كما يدعي البعض .

ثم إن الإسلام أعلن الحرب على تلك المظاهر من أول ظهوره ، وقام بمواجهتها ، ولو أن المسلمين التزموا بتعاليمه لما وجدت في العالم الإسلامي تلك المظاهر السيئة ، ولكن المسلمين في العصور المتأخرة تخلوا عن كثير من تعاليم الإسلام في قضية الرق وفي غيرها.

والمقصود من التحليل السابق أن القدح في الإسلام بالاعتماد على أن الحضارة الغربية استطاعت القضاء الفعلي على الرق ، هو مجرد دعوى لا دليل عليها ، بل الواقع يكذبها ، ويقدم الشواهد التي تناقضها .

ومن خلال الأمور السابقة تنجلي لنا الصورة الكاملة لنظام الرق في الإسلام ، ويظهر فيها عدل الإسلام واعتداله في التعامل مع ذلك النظام ، فالذي يتأمل في تعامل الإسلام مع الرق يجد أولا أن الإسلام لم يتشوف إلى الاسترقاق ، فلم يدع إليه ، ولم يحث عليه ، ولم يرتب عليه الأجر ، وإنما اقتصر على جعله أمرا مباحا من حيث الأصل ، ثم إن الإسلام قيد الاسترقاق بحالة ضيقة هي حالة الحرب مع الكفار ، ومع ذلك لم يجعله الخيار الوحيد في التعامل مع الأسير ، وإنما جعله خيارا من ضمن خيارات أخرى متعددة .

وهذا الأسير الذي جعل الإسلام استرقاقه خيارا من الخيارات ، هو في الحقيقة كان حريصا على قتل المسلمين ، ساعيا على الفتك بهم وإتلاف أرواحهم ، ومجتهدا في منعهم من نشر دعوتهم للعالمين ، شاهرا السلاح في وجوههم يريد قتلهم ، ومن كانت هذه حاله فقتله سائغ ، ولو حكم الإسلام بقتله لما كان ظالما له ، ولكنه لم يبادر إلى ذلك ، وفتح الطرق لإبقائه على الحياة ، ولو كانت حياة فيها نقص ما ، وهذا الإبقاء خير من قتله وإنهاء حياته .

وليس من الظلم ألا يساوي الإسلام بين ذلك الأسير وبين غيره من المسلمين الذين كانوا يسعون جاهدين لنشر الإسلام وتبليغ دعوته للعالمين ، فكان أقل منهم منزلة ، ولكنه لم يعامله كما كانت الأمم الأخرى تعامله ، وإنما حفظ للرقيق حقوقه ، وشرع القوانين التي تحقق له الكرامة الإنسانية بالقدر الكافي ، وفي إبقائه على هذه الحال منافع كثيرة له ، فقد يدخل في

([٦٢٢]) انظر : الرق ماضيه وحاضره ، عبدالسلام الترمانيني (١٧٨) ، ولا رق في القرآن ، إبراهيم هاشم الفلالي (٢٤٥-٢٦٣).

([٦٢٣]) انظر في تفاصيل الرق المعاصر : الرق ماضيه وحاضره (١٧٨-٢٠٣) .

الإسلام ، وقد يتاجر ويتعلم له صنعة مفيدة له ولغيره ، وقد يكتسب مالا فيعتق نفسه من سيده . ولم يكتف الإسلام بذلك ، بل فتح طرقا واسعة ليتخلص الرقيق من رقه إذا أراد ، وأوجب على السيد أن يقبل طلب المكاتبة من الرقيق ، وألزم الحكومة الإسلامية بإعطاء الرقيق المكاتب نصيبه من الزكاة المفروضة .كل هذه الاحتياطات والتشريعات والقوانين كانت سعيا من الإسلام لتحقيق العدل والكرامة لمن وقع في الرق من أعداء المسلمين الذي كانوا حريصين على قتلهم وسفك دمائهم ، فالإسلام بهذه التعاليم أقرب إلى تحقيق الفضل والكرم في حق الرقيق أكثر من تحقيق مجرد العدل معه .

المثال الثاني : **تشريع جهاد الطلب** ، فلا شك أن الإسلام شرع جهاد الطلب ، ودعا إليه وحث عليه ، وقد طبقه الصحابة رضي الله عنهم ومن معهم من المسلمين في أرض واسعة ، ولكن ذلك ليس قادحا في كمال الإسلام ، ولا منتقصا من عدله ، وبيان ذلك يتطلب توضيحا موسعا لفلسفة الإسلام في تشريع جهاد الطلب ، وذلك يتبين بالأمور التالية:

الأمر الأول : أن جهاد الطلب في الإسلام ليس الغرض منه إكراه الناس على الدخول في دين الإسلام ، ولا إجبارهم على ترك أديانهم ، ولا التضييق عليهم فيها ، فلو كان هذا هدفه وغايته لما وجد أهل الذمة في الدولة الإسلامية ، ولما سمح ببقاء كنائسهم وبيعهم في بلاد المسلمين .

وإنما يتمحور غرضه حول إعلاء كلمة الله في الأرض الذي يعني : جعل حكم الشريعة الإلهية العادلة هو المهيمن على الحياة ، ونظام الإسلام يتضمن بالضرورة فتح الآفاق أمام الدعوة الإسلامية لتنتشر بين الناس ، وإزالة كل معالم الظلم والقهر الواقعة على الشعوب ، وهذه الأغراض لا يناقضها وجود الكفر الخاضع لحكم الشريعة ، وإنما يناقضها وجود الأنظمة الكافرة الظالمة التي تشرع للناس من دون الله ، وتدعي لنفسها حق التشريع الذي لا يكون إلا للرب سبحانه . وبهذا يتضح أن جهاد الطلب في الإسلام ليس متوجها إلى الأفراد ولا إلى الشعوب ، بقدر ما هو متوجه إلى النظام العام الذي تمثله المنظمات المجتمعية أو الحكومات السياسية ، ويتضح أيضا أن الغرض الأصلي له هو تكوين المجتمع الذي يخضع لأحكام الإسلام ، ويكون النظام الأعلى المهيمن فيه هو حكم الله وشرعه ، حتى ولو كان البعض يعمل بالكفر ، فإن الكفر إذا كان خاضعا لحكم الله وخانعا له فإن قيمته تضعف في النفوس وتذبل ، ولهذا تسامح الإسلام مع وجود الكفر من قبل الأشخاص إذا كانوا خاضعين لحكم الشريعة ، وقد تتالت مقالات العلماء على تأكيد هذا المعنى وشرحه وتوضيحه[٦٢٤] .

الأمر الثاني : إذا كان الجهاد في الإسلام ليس متوجها إلى الأفراد ، وإنما إلى الحكومات والأنظمة ، فهو في الحقيقة يقصد إلى إزالة الاعتداء على حق الله تعالى ، والتعدي على خصوصياته التي ينبغي ألا تكون إلا له سبحانه ، فتلك الأنظمة التي يقصدها الجهاد في الإسلام تجاوزت حدودها وادعت لنفسها حق التشريع ، وشرعت للناس أحكاما لا يحق أن تثبت لأي أحد من البشر ، ولا يصح أن يقررها إلا الله تعالى ، فأولئك المشرّعون يدعون لأنفسهم -بلسان الحال أو المقال- أنهم يشاركون الله في ألوهيته ، وأنهم أرباب للناس مع الله ، ويكرسون عبودية البشر للبشر ، واستذلال الإنسان لأخيه الإنسان .

وإن كان الشعب هو الذي أعطى تلك الجماعة حق التشريع له من دون الله ، وهو الذي خول تلك العصابة أن تسن له من القوانين ما تريد وتجعل لها السيادة المطلقة ، فإن الشعب حينئذ شريك في الاعتداء على حق الله تعالى في التشريع والتنظيم ، وهو يستحق الجهاد مع الحكومة والنظام ؛ لأنه في الحقيقة رضي بأن يكون عبدا لغير الله وتنازل عن حقه في أن لا يكون إلا

---

(٦٢٤) انظر : الجهاد في سبيل الله ، أبو الأعلى المودودي (٤١) ، وتذكرة الشهيد ، ضياء الدين زنكي (٣٣) ، والجهاد والقتال في السياسة الشرعية ، محمد خير هيكل (٥٩٤) ، وحقيقة الجهاد في الإسلام ، محمد نعيم ياسين (٥٥) ، وانظر : افتراءات حول غايات الجهاد في الإسلام ، للمؤلف نفسه (٢٧ ، ٢٩) .

عبدا لله وحده ، وهو الذي ساعد أولئك المعتدين على خصائص الله .

وهذا أمر غير مقبول في الإسلام ، فكما أن الإسلام لا يقر الاعتداء على حقوق الناس وخصوصياتهم ، فهو أيضا لا يقر الاعتداء على حقوق الله الثابتة له بالضرورة ، وعلى خصوصياته سبحانه ، فكما يجب في الإسلام الدفاع عن حقوق الناس المظلومين ، فإنه يجب أن يوقف في وجه من أراد الاعتداء على حقوق الله ، فالإسلام دين يدعو إلى المحافظة على كل الحقوق ، ولا يفعل كفعل الأنظمة البشرية التي لا تراعي إلا حقوق البشر فقط .

فالإسلام إنما جاء بالجهاد " ليقيم في الأرض نظامه الخاص ويقرره ويحميه . . وهو وحده النظام الذي يحقق حرية الإنسان تجاه أخيه الإنسان ، حينما يقرر أن هناك عبودية واحدة لله الكبير المتعال ، ويلغي من الأرض عبودية البشر للبشر في جميع أشكالها وصورها ، فليس هنالك فرد ولا طبقة ولا أمة تشرع الأحكام للناس ، وتستذلهم عن طريق التشريع ، إنما هنالك رب واحد للناس جميعاً هو الذي يشرع لهم على السواء ، وإليه وحده يتجهون بالطاعة والخضوع ، كما يتجهون إليه وحده بالإيمان والعبادة سواء ، فلا طاعة في هذا النظام لبشر إلا أن يكون منفذاً لشريعة الله ، موكلاً عن الجماعة للقيام بهذا التنفيذ ، حيث لا يملك أن يشرع هو ابتداء ، لأن التشريع من شأن الألوهية وحدها ، وهو مظهر الألوهية في حياة البشر ، فلا يجوز أن يزاوله إنسان فيدعي لنفسه مقام الألوهية وهو واحد من العبيد!...

جاهد الإسلام ليقيم هذا النظام الرفيع في الأرض ويقرره ويحميه ، وكان من حقه أن يجاهد ليحطم النظم الباغية التي تقوم على عبودية البشر للبشر ، والتي يدعي فيها العبيد مقام الألوهية ، ويزاولون فيها وظيفة الألوهية – بغير حق – ، ولم يكن بد أن تقاومه تلك النظم الباغية في الأرض كلها ، وتناصبه العداء ، ولم يكن بد كذلك أن يسحقها الإسلام سحقاً ليعلن نظامه الرفيع في الأرض . . ثم يدع الناس في ظله أحراراً في عقائدهم الخاصة ، لا يلزمهم إلا بالطاعة لشرائعه الاجتماعية والأخلاقية والاقتصادية والدولية ، أما عقيدة القلب فهم فيها أحرار ، وأما أحوالهم الشخصية فهم فيها أحرار ، يزاولونها وفق عقائدهم ، والإسلام يقوم عليهم يحميهم ويحمي حريتهم في العقيدة ، ويكفل لهم حقوقهم ، ويصون لهم حرماتهم ، في حدود ذلك النظام ...

لم يحمل الإسلام السيف إذن ليكره الناس على اعتناقه عقيدة ، ولم ينتشر بالسيف على هذا المعنى كما يريد بعض أعدائه أن يتهموه! إنما جاهد ليقيم نظاماً آمناً يأمن في ظله أصحاب العقائد جميعاً ، ويعيشون في إطاره خاضعين له وإن لم يعتنقوا عقيدته"[٦٢٥].

"إنه لم يكن من قصد الإسلام قط أن يكره الناس على اعتناق عقيدته.. ولكن الإسلام ليس مجرد عقيدة ..إن الإسلام إعلان عام لتحرير الإنسان من العبودية للعباد، فهو يهدف ابتداء إلى إزالة الأنظمة والحكومات التي تقوم على أساس حاكمية البشر للبشر ، وعبودية الإنسان للإنسان..

ثم يطلق الأفراد بعد ذلك أحرارا- بالفعل- في اختيار العقيدة التي يريدونها بمحض اختيارهم- بعد رفع الضغط السياسي عنهم ، وبعد البيان المنير لأرواحهم وعقولهم.

ولكن هذه الحرية ليس معناها أن يجعلوا إلههم هواهم ، أو أن يختاروا بأنفسهم أن يكونوا عبيدا للعباد! وأن يتخذ بعضهم بعضاً أرباباً من دون الله! ..

---

(٦٢٥) في ظلال القرآن ، سيد قطب (٢٩٥/١) .

إن النظام الذي يحكم البشر في الأرض يجب أن تكون قاعدته العبودية لله وحده ، وذلك بتلقي الشرائع منه وحده ، ثم ليعتنق كل فرد- في ظل هذا النظام العام- ما يعتنقه من عقيدة! وبهذا يكون الدين كله لله. أي : تكون الدينونة والخضوع والاتباع والعبودية كلها لله.. إن مدلول الدين أشمل من مدلول العقيدة .. إن الدين هو المنهج والنظام الذي يحكم الحياة ، وهو في الإسلام يعتمد على العقيدة. ولكنه في عمومه أشمل من العقيدة.. وفي الإسلام يمكن أن تخضع جماعات متنوعة لمنهجه العام الذي يقوم على أساس العبودية لله وحده ، ولو لم يعتنق بعض هذه الجماعات عقيدة الإسلام"[٦٢٦] .

وبالجهاد العادل في الإسلام لا تزول الأنظمة المشرعة للناس فقط ، وإنما تزول معها جميع العوائق التي كانت تكدر على الناس حياتهم وحرياتهم ، وتمنعهم من التمتع بالحياة التي يريدها الله تعالى الرحيم والكريم للخلق الذي كرمه وجعله خليفة في الأرض .

الأمر الثالث : مع أن الجهاد في الإسلام متوجه إلى من وقع منهم الاعتداء المنظم على حقوق الله تعالى ، ووقع منهم التعالي على البشر -بلسان الحال أو لسان المقال- ، فإن الإسلام لم يتشوف إلى قتالهم مباشرة ، ولم يحرص على ذلك ، ولم يجعله غاية أولية له لا بد من الوصول إليها ، وإنما جعل الجهاد وسيلة من الوسائل المرتبط وجودها بغيرها ، فمتى ما تحقق مقصودها وهدفها ، فإنها تتوقف ولا تصبح مشروعة .

فالإسلام لم يجعل استعمال القوة الخيار الوحيد مع من حصل منهم الاعتداء المنظم على حقوق الله ، ولا هو الخيار الأول ، وإنما جعله الخيار الثالث والأخير ، وأكد على أنه وسيلة وليس غاية[٦٢٧] .

الأمر الرابع : إذا انسدت كل الطرق ، وانغلقت كل المنافذ ، ولم يبق إلا خيار القتال ، فلا بد من خوضها ، ولكن الإسلام شدد كثيرا على شروط هذه الحرب وآدابها ، وقد تكرر في النصوص الشرعية التأكيد على ذلك ، فلا يجوز للمسلمين أن يقتلوا من لا يستحق القتل ، كالنساء والصبيان والشيوخ ولا أن يفسدوا في البلاد ، ولا يهدموا البيوت ، ولا المعابد ولا يقطعوا الشجر[٦٢٨] .

فالحرب في الإسلام حرب راقية ، شريفة في مقصدها ، ونزيهة في غايتها ، عظيمة في تطلعاتها ، وبريئة في هدفها " إنها ليست الحرب التي تديرها رؤوس الأموال المحرمة ، لتربح من وراء الصناعات الجهنمية ، التي تقتات بالأرواح والأجسام ، وتبتلع الحضارات والمدنيات ، وتحطم النفوس والأخلاق ، أو تديرها الشركات الاحتكارية ، لحماية مصالحها في البلاد المستعمرة ، واستغلال خاماتها من القوى الطبيعية والقوى البشرية ، لفتح أسواقها للمنتوجات والمصنوعات ، أو تديرها البنوك الربوية ، لتحقيق أرباحها الفاحشة ، وضمان المكسب الحرام ، واستغلال الفرص والصيد في الماء العكر .

إنها ليست الحرب التي تريد لتضرب بسور فولاذي على الشعوب ، دون المعرفة والعلم والحضارة ؛ كي يبقى أبناء البلد المحتلة عميا صما بكما ، يساقون سوق الماشية إلى الذبح ، وفي ذل وفي جهل وفي استسلام .

إنها ليست الحرب التي تخوضها الحضارة الغربية القذرة ضد الإنسانية ؛ جريا وراء الربح المادي ، والاستعباد العنصري ، والتعصب الديني ، كتلك الحروب التي يعرفها العالم الغربي في كل تاريخه الملوث الطويل .

---

(٦٢٦) في ظلال القرآن ، سيد قطب (١٤٣٥/٣) .

(٦٢٧) انظر : مغني المحتاج ، الشربيني (٢١٠/٤) ، وتيسير الكريم الرحمن ، السعدي (٨٩/١) .

(٦٢٨) انظر في شروط الحرب في الإسلام وآدابها : فقه الجهاد في الإسلام ، يوسف القرضاوي (٧٢٥/١-٧٥٤)

إنما هي الحرب التي تخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده ، الحرب التي تحمل معها المساواة والعدل والكرامة ، لكل كائن بشري على سطح هذه الأرض ، وتحققها في عالم الواقع وعالم المثال ، تحققها في التشريع وفي التنفيذ ، تحققها للأسود وللأبيض ، والمسلم والمعاهد ، تحققها في صورة واحدة ، وبأداة واحدة ، وفي مستوى واحد للجميع...

لقد غلّق الإسلام أبواب الحروب كلها ، فيما عدا بابا واحدا : باب الجهاد في سبيل الله ، لتكون كلمة الله هي العليا ، وليكون الناس سواء أمام الله ، فإذا كانت الحروب في هذا الوجه وحده ، فهي إذن حرب إنسانية ، لا يقصد فيها إلى التنكيل أو التقتيل والتدمير ، ولا يجوز أن تمس الأبرياء والضعفاء، ولا أن تتجاوز غايتها الأولى ، من إزالة قوى الشر والظلم ، أو إخضاعها لتأمن الإنسانية شرها ، وليس هناك من نية للإبادة أو التشفي أو الاستذلال"[٦٢٩] .

ولم تكن تعاليم الإسلام النظرية وأخلاقه الحربية "لتذوب عند الواقع وتتوارى ، إنما كانت سلوكا في الحروب الإسلامية قديما وحديثا ، لم يشذ عنها إلا النادر الذي لا يقاس عليه ، ولا يبطل القاعدة التي جعلها الإسلام غايته وحققها في واقعه ، فإذا نحن ألقينا من هذه القمة الشامخة التي يقف عليها الإسلام في سلمه وحربه نظرة على المستنقع الآسن ، الذي تلغ فيه الحضارة الغربية سلما وحربا أدركنا بُعْد الشقة بين نظام ينزله الله للبشر ونظام يضعه الناس للناس ، وأدركنا كم خسرت البشرية يوم تنكرت لنظام الله ، وهي تتعثر في تكبر مضحك وفي تعالم مضحك ، تريد أن تقول : إنها تريد لنفسها خيرا مما أراد الله ، وإنها تملك لنفسها خيرا مما أعطاها الله"[٦٣٠] .

وبهذا يظهر لنا السر العجيب في تكثيف النصوص الشرعية التأكيد على شرط "في سبيل الله" ، فالإسلام لا يعرف إلا القتال من أجل الله تعالى ، ومن أجل الحفاظ على خصوصياته التي لا تكون إلا له ، ومن أجل دينه وشرعه ، فالإسلام "لا يعرف قتالاً إلا في هذا السبيل ، لا يعرف القتال للغنيمة ولا يعرف القتال للسيطرة ، ولا يعرف القتال للمجد الشخصي أو القومي!

إنه لا يقاتل للاستيلاء على الأرض ، ولا للاستيلاء على السكان ، لا يقاتل ليجد الخامات للصناعات ، والأسواق للمنتجات ، أو لرؤوس الأموال يستثمرها في المستعمرات وشبه المستعمرات!

إنه لا يقاتل لمجد شخص ، ولا لمجد بيت ، ولا لمجد طبقة ، ولا لمجد دولة ، ولا لمجد أمة ، ولا لمجد جنس ، إنما يقاتل في سبيل الله ، لإعلاء كلمة الله في الأرض ، ولتمكين منهجه من تصريف الحياة ، ولتتمتع البشرية بخيرات هذا المنهج ، وعدله المطلق بين الناس ، مع ترك كل فرد حراً في اختيار العقيدة التي يقتنع بها في ظل هذا المنهج الرباني الإنساني العالمي العام"[٦٣١] .

الأمر الخامس : لا أحد ينكر أن الجهاد قد تترتب عليه في العادة مفاسد وأضرار مادية على المسلمين وعلى غيرهم ، لما يحصل فيه من سفك الدماء وإهلاك الأموال ، وقد أقر بعض علماء الإسلام بذلك ، حيث يقول بعض علماء الحنفية :"الجهاد فرض على الكفاية ؛ لأنه لم يفرض بعينه ؛ إذ هو فساد في نفسه ، وإنما فرض لإعزاز دين الله ، ودفع الفساد عن العباد"[٦٣٢]، ولم يقل أحد إن الجهاد مصلحة مادية محضة لا ضرر فيه ، ووجود الضرر في الجهاد لا يعني بطلانه وفساده ، ولو أن كل وسيلة ترتب عليها نوع من الضرر تركت وهجرت ، لمنعت أكثر الوسائل أو كلها ، والعقلاء في تعاملهم مع الوسائل لا يشترطون فيها

---

(٦٢٩) السلام العالمي والإسلام ، سيد قطب (١٩٦-١٩٧) .

(٦٣٠) المرجع السابق (١٩٩) .

(٦٣١) في ظلال القرآن (٢/٧٠٧) .

(٦٣٢) اللباب في شرح الكتاب ، عبدالغني الغنيمي الحنفي (٤/١١٤) .

ألا يكون فيها أي ضرر ، وإنما يشترطون أن يكون خيرها ومصلحتها أكثر من ضررها.

وكذلك الحال في الجهاد في الإسلام ، فمع ما يترتب عليه من أضرار ، إلا أن المصالح المترتبة عليه أكثر وأعمق ، فبالجهاد تزول الأنظمة التي اعتدت على حق الله وسلطانه في الأرض ، ومن اعتدى على حق الله فهو واقع في أعظم الفساد وأضخمه ، وسيعتدي لا محالة على حقوق الناس الآخرين في أموالهم وأعراضهم ، ولو بطريق المكر والخداع ، إن الذي لا يراعي حقوق الخالق المدبر وتكبر وتعالى وادعى لنفسه حقا لا يمكن أن يكون لبشر ، ليس غريبا عليه أن يعتدي على حقوق غيره من البشر ممن هو متساوٍ معه في أصل الخلقة .

فإزالة هذه الأنظمة تُرجع إلى البشر حالتهم الطبيعية ، فلا يستعبد أحد أحدا ، ولا يستذل أحد أحدا ، ولا يتعالى أحد على أحد ، ولا تبقى منظمات تفتح الأبواب أمام الذين يخادعون الناس ويستغلون حياتهم وأموالهم لأجل مصالحهم الشخصية ، ولا يبقى وجود لمن يشعل الحروب بين الشعوب ليتمتع ببيع أكبر قدر من السلاح .

إن أكبر دليل على مصلحة الجهاد في سبيل الله هو ذلك النعيم الذي عاشت فيه الشعوب بعد فتح المسلمين الصادقين لها ، فقد نعمت تلك البلاد بالإسلام ورحمته وفضائله ، فلم يثر أحد منهم على الإسلام ، ولم يثوروا مطالبين برحيل الإسلام والمسلمين ، وإنما دخلوا فيه أفواجا وجماعات عن رغبة وحب وقناعة ، وعم بينهم السلام والرخاء ، وسعدوا بخير حياة وأرغد عيش ، وقد سبق نقل كلام بعض المفكرين الدالة على ذلك في الفرع السابق .

المثال الثالث : تشريع حد الردة ، فلا شك أن الإسلام شرع حد القتل للشخص المرتد عن دين الإسلام والمعلن الخروج عنه ، ولكن ذلك ليس قادحا في كمال الإسلام ، ولا منتقصا من عدله ، وبيان ذلك يتطلب توضيحا موسعا لفلسفة الإسلام في تشريع حد الردة ، وذلك يتبين بالأمور التالية :

الأمر الأول : أن الإسلام لا يتشوف إلى تطبيق حد الردة ، وإنما يتشدد في ذلك غاية التشدد ، ويحتاط نهاية الاحتياط في إنزال عقوبة الارتداد بالمعين ، وقد دلت النصوص الشرعية على أنه لا يجوز إنزال العقوبة بالمرتد مباشرة ، وإنما لا بد من توفر شروط ثلاثة أساسية ، وهي :

الشرط الأول : أن يظهر الارتداد من الشخص ، ويعلنه للآخرين ، وأن يثبت ذلك لدى القاضي الشرعي ، أما إذا لم يظهره للآخرين ، ولم يقم بإعلانه لهم ، ولم يثبت لدى القاضي أنه ارتد عن الدين ، فإنه لا يجوز إقامة الحد عليه ، ويعامل معاملة المسلمين في الظاهر .

ولا يجوز أيضا التجسس على الأشخاص لمعرفة ما إذا وقعوا في الردة أم لا ، ما داموا لم يظهروها ، ولا يباح القيام بحملات تفتيشية عنهم ؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يفعل ذلك مع المنافقين ، مع علمه بوجودهم ، وقد رُوي أن ابن مسعود قيل له : هذا فلان يعني الوليد بن عقبة ، تقطر لحيته خمرا – يقصد المتكلم المبالغة في وصف كثرة شربه للخمر – ، فلو بحثنا عن ذلك الآن وجدناه كذلك ، فقال ابن مسعود :" إنا قد نهينا عن التجسس ، ولكن إن يظهر لنا شيء نأخذ به"[٦٣٣] .

ثم إن الحكم بثبوت الارتداد في حق شخص ما ليس متروكا لكل أحد ، وإنما هو راجع للعلماء والخبراء ، وهو حكم قضائي لا بد فيه من التأكد من كل الإثباتات الموجبة لثبوت وصف الارتداد في الشخص .

الشرط الثاني : أن يتم التحقق من انتفاء كل الإكراهات والضغوطات والأعراض النفسية والعقلية التي تؤثر على قرارات

---

(٦٣٣) أخرجه أبو داود في سننه (٤٨٩٠) ، وصححه الألباني .

الشخص السوية ، فلا يصح إقامة حد الردة على الشخص حتى يتم التحقق من توفر جميع الشروط وانتفاء جميع الموانع التي توصل إلى اليقين في ثبوت الكفر والردة في حقه .

الشرط الثالث : أن يراجع الشخص المعلن لردته ويناقش في موقفه الذي اتخذه ، وذلك عن طريق ما يعرف عند الفقهاء بـ" الاستتابة" ، والمراد بها : أن يقوم المختصون بمراجعة من وقعت منه الردة ومناقشته ومحاورته بالطريقة الصحيحة .

والصحيح أن الاستتابة واجبة ، وأنه لا يجوز قتل المرتد قبل استتابته ، وهو قول جمهور العلماء[٦٣٤] ، وقد أجمع الصحابة على الأخذ بها ، حتى قال ابن عبدالبر:"ولا أعلم خلافا بين الصحابة في استتابة المرتد"[٦٣٥]، ويقول ابن تيمية في سياق حديثه عن استتابة المرتد :" والعمدة فيه إجماع الصحابة"[٦٣٦]، وقال بعد نقله عددا من القضايا التي عمل الصحابة فيها بالاستتابة :" فهذه أقوال الصحابة في قضايا متعددة لم ينكرها منكر ، فصارت إجماعا"[٦٣٧].

والصحيح أيضا أن الاستتابة ليس لها عدد معين ولا مدة معينة[٦٣٨] ، وإنما هي راجعة إلى طبيعة الشخص الذي وقعت منه الردة وطبيعة الزمن والمكان الذي وقعت فيه ، وطبيعة الحال العلمي والديني الذي يمثل العصر الذي وقعت فيه الردة ، ففي الحال والزمن الذي تكثر فيه الشبهات ويضعف فيه العلم الصحيح ، فإن زمن الاستتابة وعددها قد يطول .

والعبرة في ذلك كله هو حصول العلم اليقيني بأنه لا فائدة من استمرار الاستتابة له ، وظهور إصراره على عدم قبول الحق ، وأما ما لم يظهر ذلك منه ، فإنه يجب استمرار الاستتابة ما بقي أمل في حصول التوبة منه .

ومن خلال هذه الشروط الشديدة في الاحتياط ، والصارمة في التثبت ، يظهر وينجلي بشكل واضح جدا الفرق الجوهري بين الحالة الإسلامية النزيهة والكريمة ، وبين حالة الفكر المسيحي في العصور الوسطى المتمثلة في محاكم التفتيش الظالمة ، فإن تلك المحاكم كانت قائمة على التجسس والتفتيش عن الهراطقة والمرتدين ، وكانت لها فروع موزعة في المدن المسيحية ، مهمتها البحث والتفتيش عمن يحمل فكرا يخالف الكنيسة ، وكان لديها رجال يعملون بالأجرة ، ولديها مراقبون كثر يبلغون عمن يرونه مخالفا ، وغدا مراقبو تلك المحاكم يضطهدون الناس ويبتزونهم لأخذ أموالهم ، وبات قضاة المحاكم ومفتشوها على درجة عالية من الثراء ، جراء ما كانوا ينالونه من الرشاوى والغرامات السنوية من الأثرياء الذي دفعوا في سبيل النجاة من اتهامهم بالهرطقة والخروج على قوانين الكنيسة!

وكانت تلك المحاكم تصور نشرة بها صور المهرطقين ، وترسلها إلى أنحاء الدولة للقبض عليهم ، وإذا قبض على شخص ما ، فإنه لا يبقى بريئا ، وإنما الأصل فيه أنه متلبس بالتهمة ونادر جدا أن يبرأ أحدهم منهم[٦٣٩].

وأما العقوبات التي تصدرها المحاكم بعد انتهاء التحقيق مع المهرطقين ، فقد بلغت الغاية في الوحشية، والنهاية في القسوة والبعد عن الإنسانية ، وكمال المخالفة لمقتضى العقول السليمة ، فإذا كان أخف العقوبات هي تهديم بيوت المهرطقين ومصادرة

---

(٦٣٤) انظر في حكم الاستتابة : المغني ، ابن قدامة (٢٦٦/١٢) .

(٦٣٥) التمهيد (٣٠٩/٥) .

(٦٣٦) الصارم المسلول (٦٠١) .

(٦٣٧) المرجع السابق (٦٠٩) .

(٦٣٨) انظر في مدة الاستتابة : المغني ، ابن قدامة (٢٦٨/١٢) .

(٦٣٩) انظر شيئا من أخبار محاكم التفتيش : محاكم التفتيش ، داغي تستاس (٧) ، ومحاكم التفتيش ، رمسيس عوض (١٩-٢٢٠)، ومختصر تاريخ الكنيسة ، اندر ملر (٣٣٥) ، وقصة الحضارة ، ول ديورانت (٩٦/١٦) .

أموالهم وممتلكاتهم ، وحرمان ورثتهم منها ، فإن الطريقة المفضلة لديهم إعدام المهرطقين بأبشع الصور ، مثل التقطيع بالمناشير ، والدفن في الأرض وهم أحياء[٦٤٠] . والغريب أن العقوبة في محاكم التفتيش لا تقتصر على المتهم فقط ، بل كانت تشمل كل من له علاقة به ، فمن اتصل بالمهرطق ، أو تحدث معه ، أو أحسن إليه ، أو أرشده في الطريق ، أو أي نوع من العلاقات ، فكل ذلك يعد سببا كافيا لثبوت التهمة وإلحاق العقوبة[٦٤١] .

ومن خلال هذا العرض المختصر ينكشف لك أخي القارئ مقدار الظلم والجور في الخصومة من أولئك الذين يقارنون بين عقوبة الردة في الإسلام ، وبين ما حصل من محاكم التفتيش ، ويصورون للناس بأن تلك العقوبة لا تختلف في شيء من شروطها أو معالمها عما كان يفعله بالبشر أولئك المجرمون، والغريب حقا أن يمارس تلك الموازنة بعض الإسلاميين في مقالاتهم وخاطباتهم ، فتجده عادة ما يقارب بين الحالتين .

إن العقل والذوق يقولان إنه مهما كنت مخالفا لعقوبة الردة ، فإنه لا يصح لك أن تربط بينها وبين ما كانت تفعله محاكم التفتيش النصرانية ، والمنهجية العلمية الصادقة والنزيهة تؤكد ضرورة التفريق الواضح والبين بين الحالتين . إن تلك الموازنة التي يمارسها البعض بين عقوبة المرتد في الإسلام وبين محاكم التفتيش ، تشعر بأننا في زمن ضاعت فيه المصداقية العلمية ، وانتهكت فيه القوانين المنهجية والمعرفية ، وأصبح التشويه والخداع هو السبيل الأمثل في الإقناع بالرأي .

الأمر الثاني: الحفاظ على النظام العام للمجتمع المسلم ، وهذه حكمة من حكم تشريع عقوبة المرتد في الإسلام ، لا يلزم أن تكون متوفرة في كل حالة ، فإعلان الردة عن الإسلام ليس انتهاكا لكيان مقدس في الإسلام فقط ، وإنما فيه أيضا إعلان للخروج عن النظام العام في المجتمع الإسلامي ، وذلك أن الإسلام ليس مجرد عقيدة قلبية فحسب ، ولا هو مجرد عبادات فردية ، وإنما هو إيمان ونظام معا ، إيمان ملزم للمجتمع لا يقبل التساهل فيه ، ونظام ملزم للمجتمع لا يقبل التساهل فيه أيضا .

والمجتمع الإسلامي يقوم أول ما يقوم على العقيدة الإيمانية الإسلامية ، فالعقيدة هي أساس هويته ولب كيانه ، وروح وجوده ، ومنبع حيويته ، وهي التي تمثل له خصوصيته التي يتميز بها عن كل المجتمعات الأخرى ، وهي القاعدة التي تُؤسَس عليها كل الأنظمة في المجتمع الإسلامية .

فإعلان المرتد لردته في هذا المجتمع هو في الحقيقة إعلان للتمرد على النظام وكشف عن عدم الالتزام بقاعدته الأصلية التي تبنى عليها كل الأنظمة الحياتية .

ونتيجة لأهمية العقيدة في المجتمع الإنساني ، وفي الكيان الإنساني، فإن الردة ليست موقفا عقليا مجردا، وإنما هي عملية مركبة معقدة تتضمن تغير الولاء ، وتبديل الهوية ، وتحويل الانتماء ، فالمرتد ينقل ولاءه وانتماءه من أمة إلى أمة ، ومن موطن إلى موطن — من دار الإسلام إلى دار أخرى ، وهو يخلع نفسه من أمة الإسلام التي كان عضوا فيها إلى أمة أخرى ، وينضم بعقله وقلبه وإرادته إلى كيان آخر ، وهذا المعنى أشار إليه النبي صلى الله عليه وسلم حين عبر عن المرتد بقوله :" التارك لدينه المفارق للجماعة"[٦٤٢] ، فهو يدل على أن حقيقة الارتداد ليست مجرد قرار جزئي يتخذه الإنسان بين عشية وضحاها ، وإنما

([٦٤٠]) انظر : محاكم التفتيش ، داغي تستاس (٤٩) ، ومحاكم التفتيش ، رمسيس عوض (٩٥) .

([٦٤١]) انظر : محاكم التفتيش ، رمسيس عوض (٨٢) ، وقصة الحضارة ، ول ديورانت (٩٨/١٦) .

([٦٤٢]) انظر : جريمة الردة وعقوبة المرتد ، يوسف القرضاوي (٤٦) ، وحقائق الإسلام وشبهات المشككين ، إشراف محمود زقزوق (٥٥٣) .

هو تغيير كلي يترتب عليه خروج ظاهر على النظام العام في المجتمع ، ذلك النظام الذي يخضع في كل تفاصيله لهيمنة الإسلام وتشريعه ، فالمرتد يقوم بعملية تغيير كبرى تجعله مفارقا لجماعة المسلمين ونظامهم وحكمهم.

وإن حاول المرتد أن يخفف من طبيعة القرار الذي اتخذه ، وأنه ليس إلا قرارا جزئيا لا يضر بنظام المجتمع العام ، فهو ليس صحيحا في مقاييس الأنظمة الكلية –كنظام الإسلام – فهذه الأنظمة تنظر إلى الحقائق الغائرة ، وتراعي المآلات المترتبة ، وتتمحور حول الجوهر والمركز ، لا حول الألفاظ والشعارات.

فمنتهى حال المرتد أنه يعلن انشقاقه على إيمان الجماعة الإسلامية وعلى نظامها ، وكل الأنظمة الاجتماعية تحكم بالإعدام على أبنائها إذا ثبت على أحد منهم الخروج على نظام الدولة فيما يسمى بـ" الخيانة العظمى" ، ولكن الإسلام كان أرحم من غيره في التعامل مع مثل هذه الجريمة ؛ لأنه لم يلغ كل الفرص كغيره من الأنظمة ، وإنما أعطى المرتد فرصة التوبة والرجوع ، وأوجب محاورة المرتد والنقاش معه لعله يرجع أو يؤوب ، ودعا إلى إطالة مدة ذلك سعيا منه في الإنابة والرجعة[٦٤٣].

وإن فُرض أن مرتدا أعلن ردته في المجتمع وأظهرها للعيان ، ولكن أعلن أيضا عدم خروجه عن النظام العام والتزامه بكل الأنظمة ، فهو أيضا يستحق إقامة العقوبة عليه ؛ لأن نفس إعلانه للردة وإظهارها يعد خروجا عن النظام ، وإن سُلم بأنه لن يخرج عن النظام العام ، فهي حالة نادرة لا يبنى عليها حكم في الإسلام ؛ لأن الأحكام إنما تبنى على الأحوال الطبيعية لا على الأحوال النادرة والشاذة ، فهو شبيه بمن أعلن سرقته في المجتمع ولكنه قيد ذلك بأن لا يسرق إلا من أموال الأغنياء فقط ، أو بمن يعلن أنه يشرب الخمر ، ولكنه لا يشربها إلا في حالة الخلوة فقط ، أو بمن يعلن أنه يزني ، ولكنه لا يزني إلا بمن رضيت بذلك.

الأمر الثالث : دفع الأضرار النفسية والروحية عن المجتمع ، فضلا عما في الردة من الانتهاك للكيانات المقدسة ، والخروج عن النظام العام للمجتمع ، فهي أيضا تتسبب في إحداث أضرار نفسية وروحية في نفوس المسلمين ، فإذا كانت الردة تتعلق بأعظم شيء لدى الإنسان وهو الدين ، وإذا كان المجتمع المسلم قائما على أن الدين الإسلامي هو الدين الصحيح المقبول عند الله – وهناك أدلة عقلية تدل على ذلك – ، وإذا كانت العقيدة تمثل مكونا أساسيا من مكونات شخصية المسلمين ، فإن إعلان الردة والحالة هذه يتسبب في الضرر بمشاعر وقلوب وأنفس المؤمنين بالدين الإسلامي ، ويقدح في أعز شيء يملكونه ؛ لأن المرتد في الحقيقة يدعي بطلان الإسلام ، ويصور للمؤمنين بأنه جرب الإسلام ، فوجده دينا لا يستحق الاستمساك به ، وهو في الحقيقة يذم المسلم على تمسكه بذلك الدين .

فمن حِكَم تشريع قتل المرتد كما يقول الطاهر بن عاشور :" أن الارتداد خروج فرد أو جماعة من الجامعة الإسلامية فهو بخروجه من الإسلام بعد الدخول فيه ، ينادي على أنه لما خالط هذا الدين وجده غير صالح ، ووجد ما كان عليه قبل ذلك أصلح ، فهذا تعريض بالدين ، واستخفاف به ، وفيه أيضا تمهيد طريق لمن يريد أن ينسل من هذا الدين ، وذلك يفضي إلى انحلال الجامعة "[٦٤٤].

فإذا كان من حِكَم العقوبة على الزنا هو أن الزاني بفعله ذلك يحدث الضرر في أعراض المسلمين ونفوسهم ، فالمرتد المعلن لردته هو أيضا يدخل الضرر في نفوس المسلمين ، بل إن ضرره أعظم ؛ لأن الدين عند المسلم أعظم من كل شيء ، وإن

([٦٤٣]) انظر : الحدود في الشريعة الإسلامية ، عبدالحليم عويس (١٢٧) .

([٦٤٤]) التحرير والتنوير (٣١٩/٢) .

كانت الأشياء الأخرى عظيمة . ثم إن إعلان الردة قد يؤدي ببعض المسلمين الضعفاء في التصور والدين إلى الوقوع في الردة والخروج من الإسلام ، وارتداد الرجل الثاني بسبب إعلان الردة من الأول هو حدث مؤلم لأبناء المرتد الثاني ولزوجته ولأبيه وأمه وإخوانه وأقاربه ؛ فكل هؤلاء سيتألمون من ارتداد قريبهم ، وسيكون عليهم حدثا فظيعا ومصيبة كبرى ، والمرتد المعلن لردته هو في الحقيقة المتسبب في إحداث تلك الأضرار الأليمة بعدد كبير من أفراد المجتمع المسلم .

ومراعاة نفوس المؤمنين الصادقين في إيمانهم والثابتين عليه أولى في العقل من مراعاة حق من ارتد عن دينه وغيّر معتقده ، وإذا كان المرتد لا بد أن تراعى حقوقه ، فغيره من المؤمنين أولى بذلك وأحرى في العقل وفي الشرع .

الأمر الرابع : المعالجات الاستباقية ، فمن المصالح التي سعى الإسلام إلى تحقيقها من تشريع العقوبة على الارتداد هي قطع الطريق على أصحاب الحيل والخداع والمكر بجميع أصنافه ، وتظهر فائدة مثل هذه المعالجة في الصور التالية :

الصورة الأولى : أنه ليس خافيا على أحد أن الإسلام له أعداء كثيرون جدا ،لديهم هدف مشترك ومركزي في مشروعهم وهو إخراج المسلمين من دينهم أو تشكيكهم فيه ، وهذا الهدف ليس من الأمور الخفية ولا السرية ، بل كل أحد يدرك ذلك ، وهناك عشرات الشواهد التي تدل على ضخامة أعداد الداخلين في هذا المشروع .

وقد نبه الله تعالى على هذا الهدف مرات عديدة في القرآن الكريم ، وفي مناسبات مختلفة ، حيث يقول الله : {وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّن بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّاراً حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُواْ وَاصْفَحُواْ حَتَّى يَأْتِيَ اللهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِير} [البقرة:١٠٩]، ويقول تعالى : {وَلاَ يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىَ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُواْ } [البقرة:٢١٧]، ويقول تعالى : {وَدَّت طَّآئِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يُضِلُّونَكُمْ وَمَا يُضِلُّونَ إِلاَّ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُون} [آل عمران:٦٩].

فهذه التنبيهات المتتالية من الله تعالى تدل على أن ارتداد المسلمين كلهم أو بعضهم عن الإسلام هدف مركزي لدى كثير من المخالفين للدين .

والمرتد في الحقيقة يحقق لأعداء الإسلام هذا الهدف ، وهو بذلك يمثل انتصارا لهم ووصولا إلى بعض بغيتهم ، فيكون المرتد في نهاية أمره مثل الجندي الذي فر من معسكر قومه إلى معسكر عدوهم ، ويصبح قوة إضافية لهم – ولو كان قليلة – ، فحتى لا يقع مثل هذا الأمر الشنيع بادر الإسلام بتشريع علاج استباقي وقائي يمنع أو يقلل من وقوع مثل هذا العمل القبيح(٦٤٥) .

الصورة الثانية : أنه يمكن لأعداء الإسلام مع شدة حرصهم على ارتداد المسلمين وعلى تشكيك الضعفاء منهم في دينهم أن يُقْدِموا على الدخول في الإسلام بجماعات كبيرة ، ثم يخرجوا منه بصورة جماعية ، ويكرروا هذه العملية ، حتى يخدعوا ضعاف الإيمان وقليلي العلم – ولا أحد يقول إن كل المسلمين لديهم العقل والنباهة الكافية- ، ويصوروا لهم بأن دينهم لا يستحق البقاء فيه ، وأنه دين باطل فاسد ، وهذه الوسيلة استعملها أعداء الإسلام في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ، وقد صورها الله في قوله : {وَقَالَت طَّآئِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُواْ بِالَّذِيَ أُنزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُواْ وَجْهَ النَّهَارِ وَاكْفُرُواْ آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُون} [آل عمران:٧٢]، فهذه مكيدة أرادها بعض أهل الكتاب ليلبسوا على الضعفاء من المسلمين أمر دينهم ، ففعلوا ذلك حتى يقول الجهلة : إنما ردهم عن دينهم اطلاعهم على نقيصة وعيب فيه(٦٤٦) .

---

(٦٤٥) انظر : عقوبة الارتداد عن الدين ، عبدالعظيم المطعني (٩٤) .

(٦٤٦) انظر : تفسير القرآن العظيم ، ابن كثير(٢/٥٩) .

ولا يوجد ما يمنع من استعمال الأعداء لهذه الوسيلة في الأزمنة الأخرى ، فإدراكا من الإسلام لخطورة هذا الأسلوب ، وخبث من استعمله ، حيث سلك طرق الخداع والمكر ، وسعيا منه في معالجة الأمر قبل وقوعه ، شرع عقوبة الارتداد كحل استباقي .

ولما كنا نحن البشر لا نعلم الغيب ، ولا ندرك ما في صدور العالمين ، وليس لنا إلا الظاهر ، لم يفرق الإسلام بين مرتد ومرتد ، ولا بين من أراد استعمال الطرق المخادعة ، وبين من ليس كذلك ، فجعل الحكم عاما ، حتى يغلق الطريق بإحكام .

الصورة الثالث : أنه لو لم توجد عقوبة المرتد لربما اتخذ بعض المسلمين ممن هو متصف بضعف الإيمان والخلق الارتداد وسيلة للتخلص من تبعات الأعمال التي يطلب فعلها الإسلام ، فقد يُطالب رجل غني بزكاة ماله ، فيدعي أنه ترك الإسلام وخرج منه ؛ حتى يسلم من دفع الزكاة ، ثم يعود للدين من جديد ، وقد يضجر بعض المسلمين من الواجبات العملية المفروضة عليه فيدعي أنه خرج من الإسلام ، فرارا من الالتزام بها ، فحتى لا يقع مثل هذا التلاعب من ضعاف الدين والخلق ، قام بتشريع عقوبة الردة .

الأمر الخامس : الالتزام بمبدأ الموازنة بين المصالح والمفاسد ، فلا أحد ينكر أن عقوبة المرتد فيها بعض المفاسد على المرتد وعلى أقاربه ، فالموت مفسدة على الميت ومصيبة عليه وعلى أهله كما وصفها القرآن ، ولكن ترتب المفسدة على أمر ما لا يعني إلغاءه وعدم العمل به ، فكل العقوبات فيها مفسدة على المعاقب وإيلام له ، ومع ذلك لا يقول أحد من العقلاء بإلغاء نظام العقوبات ، فإنه لو قال أحد ذلك ، لقال له كل العقلاء : كيف نلغيها وفيها مصالح أعظم ومنافع أكبر لدين الناس ودنياهم؟! ولا يصح في العقل ولا في الدين إبقاء أمر ما لأن فيه مصلحة لفرد مع أنه يترتب عليه مفاسد أعظم وأضخم.

والإسلام في تشريعه لعقوبة المرتد وفي نظام العقوبات كله عمل بهذا المبدأ المتفق عليه بين العقلاء ، فهو لا ينكر أن تلك العقوبة فيها نوع مفسدة على المعاقب ، ولكن لأن هناك مصالح كبرى –كما سبق بيان بعضها– تترتب عليها ، قام بتشريع هذه العقوبة والالزام بها . فتشريع الإسلام لقتل المرتد ليس لأنه مستخف بالدماء ، فهو الدين الذي جعل الأصل في دماء الناس العصمة والحرمة ، وليس لأنه متشوف لإنزال العقوبات بالناس ، فهو الدين الذي طالب بالتشدد في شروط الحدود وطالب بإلغائها عند وجود الشبهة ، وليس لأنه يريد الإضرار بالخلق ، فهو الدين الذي حرم جميع صور الضرر ، وإنما لأنه رأى فيها مصالح كبرى لحياة الناس واستقرار علاقتهم بالله تعالى وبأنفسهم ، فقام بتشريعها .

ومن خلال تلك الأمور الخمسة ينكشف لنا أن الإسلام في تشريعه لعقوبة المرتد لم يراع جانبا واحدا ، وأن العقوبة على الردة لم تكن لأجل الاعتقاد القلبي ، وإنما راعى جوانب متعددة ومختلفة ، منها ما هو نفسي ، ومنها ما هو اجتماعي ، ومنها ما هو ديني ، تتضافر كلها لتعطي دلالة عقلية قوية على أن الإسلام بلغ القمة في تشريع مثل تلك العقوبة ، وفاق جميع الأنظمة البشرية القاصرة في تعاملها مع المجتمعات البشرية باختلاف أحوالها وتنوع ملابساتها وتقلباتها .

وينجلي أيضا بأن قتل المرتد ليس مقصودا لذاته في الإسلام ، وإنما هو مقصود لما يترتب عليه من المصالح والمنافع ، وينجلي أيضا أن الإسلام لم يبادر إلى قتل المرتد مباشرة ، وإنما سلك معالجات عديدة سعيا منه في محاولة إرجاعه عما وقع فيه من انحراف ، فلما انسدت كل الطرق في إرجاعه لم يكن بد من قتله ، لما يترتب على ذلك من مصالح كثيرة للمجتمع وأفراده المؤمنين . ويظهر للقارئ اتساع الحكمة الإسلامية في معالجة الإشكاليات التي تواجه منظومته التشريعية والتنظيمية ، ويتضح له مقدار العمق في استعمال الآليات التي تحقق أكبر قدر من المصلحة ،وتقوم بتقليل أكبر قدر من المفسدة .

وحين غفل كثير من الناظرين – من الإسلاميين ومن غيرهم- في المنظومة الإسلامية التي وضعها الإله الأكرم والأرحم الأعلم ، ولم يدركوا الأبعاد المتنوعة لنظام العقوبات فيه ، أخذوا يستشكلون بعضها بناء على قصور تصوره لحكمة الإسلام ، وقُصورُ علمنا عن الوصول إلى المنظومة التي وضعها الله تعالى لا يسوغ لنا المسارعة إلى إنكارها أو تأويلها ، وإنما يدعونا إلى مزيد من التأمل والتفكر والغوص في الأعماق ؛ لاستخراج مكنوناتها وجواهرها.

وأما الفرع الخامس ، وهو دعوى إفساد الطبيعة الإنسانية ، فقد ادعى المعترضون بأن الأديان تتعامل مع الإنسان على أنه شرير ، وعلى أنه متصف بالخطأ والضلال في كل أحواله ، وأن الانحراف ملازم للإنسان لا ينفك عنه ، وزعموا أن الأديان تكثر من تقريع الإنسان وتخويفه من النار ومن العذاب الأليم ، وهذه الأمور تفسد على الإنسان حياته ، وتنغص عليه استمتاعه بها[٦٤٧].

ولكن هذا الاعتراض غير صحيح ، وهو قائم على تصورات خاطئة واستنتاجات باطلة ، وبيان ما فيه من خلل يتبين بالأمور التالية :

الأمر الأول : أن هذا الاعتراض قائم على العقيدة النصرانية المنحرفة ، والخلط بينها وبين جميع الأديان المختلفة معها ، فإن النصرانية تعتقد أن خطيئة آدم ملازمة لكل البشر ، وأنها تنتقل إليهم عير الأجيال ، وأن كل إنسان يعد مخطئا بتلك الخطيئة التي فعلها أبونا آدم ، وأن المسيح عليه السلام مات مصلوبا من أجل تكفير تلك الخطيئة[٦٤٨].

فنقل المعترضون هذا التصور إلى الأديان كلها ، وحكموا عليها بأنها قائلة بتلك الخطيئة ، وهذا انحراف وضلال في الحكم ، فإن الإسلام يناقض هذه العقيدة غاية المناقضة ، ويبطلها في نصوصه التأسيسية بكل وضوح وجلاء .

فالقرآن ينص على أن الله تاب على آدم وغفر له وتجاوز عنه ، كما في قوله تعالى : {فَتَلَقَّى آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيم}[البقرة:٣٧] ، وينص على أنه لا أحد يتحمل وزر أحد ، كما في قوله تعالى : {مَّنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولا}[الإسراء:١٥]، فالإنسان في التشريع الإسلامي لا يعاقب ولا يحاسب إلا على فعله فقط .

الأمر الثاني : أن ذلك الاعتراض مشتمل على اختزال شديد لطبيعة الخطاب القرآني ، فكما أن القرآن فيه تهديد ووعيد ، ففيه أيضا ترغيب ووعد وتحبيب ، بل إن أسلوب الترغيب والتحبيب في القرآن أكثر ذكرا وأوسع تنوعا .

ثم إن خطاب التخويف والتهديد في القرآن ليس المراد منه تقنيط الناس من رحمة الله ، ولا جعلهم يعيشون في هم دائم ، وإنما المراد به التحذير والتنبيه على خطورة الإقدام على معصية الله ، فهي في الدلالة على المحبة والحرص على النجاة أكثر من الدلالة على التقنيط والتأييس .

فإن الأب المحب لأبنائه والحريص على تفوقهم في الحياة ، يكثر من تخويفهم من الفشل ويرغبهم في الجد والاجتهاد ويعدهم بالعطاءات والمكافآت ، ولا يقول أحد إن ذلك يؤدي إلى فشل أبنائه ، وسوء حياتهم .

الأمر الثالث : أن هذا الاعتراض فيه تنكر كبير للنصوص القرآنية التي دلت على علو شأن الإنسان وشرفه وتكريمه ، فالقرآن ينص على أن الله جعل الإنسان خليفة في الأرض ليعمرها ، ودل على أن الإنسان مكرم على كثير ممن خلق الله ،

---

(٦٤٧) انظر : ملقى السبيل ، إسماعيل مظهر (١٤٥) ، وتحقيق ما للإلحاد من مقولة ، محمد المزوغي (١٠٣) .

(٦٤٨) انظر : المسيحية ، أحمد شلبي (١٧٠) .

وعلى أن كل ما في الكون مسخر له ولمصالحه ، وغير ذلك من أنواع التكريم والتشريف[٦٤٩].

وإيمان المؤمن بهذه النصوص يؤثر لا محالة في نفسه ويجعله يدرك عظيم منزلته عند الله تعالى ، ويشعر بقيمته العالية ودرجته الرفيعة .

ومع ذلك فنحن لا ننكر أنه جاء في الخطاب القرآن بعض النصوص التي تدل على ذم جنس الإنسان، كما في قوله تعالى : {وَيَدْعُ الإِنسَانُ بِالشَّرِّ دُعَاءهُ بِالْخَيْرِ وَكَانَ الإِنسَانُ عَجُولا} [الإسراء:١١]، وقوله تعالى : {وَكَانَ الإِنسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلاً} [الكهف:٥٤]، وقوله تعالى : {وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولاً} [الأحزاب:٧٢]، وقوله تعالى : {إِنَّ الإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ} [العصر:٢].

وقد اختلفت مسارات العلماء في التعامل مع هذه النصوص ، والصحيح أن هذا النوع من الآيات لا يعارض تكريم الله للإنسان ولا إعلاء شأنه ؛ لأن التكريم وعلو المنزلة لا يعني في العقل ولا في الشرع الخلو من كل العيوب ، فالإنسان مع تكريم الله له وإعلاء منزلته إلا أن فيه عيوبا متعددة ، وذِكْرُ القرآن لتلك العيوب لا يراد منه محاسبة الإنسان بمجرد كونه خلق عليها ، فالعقاب في الإسلام لا يكون إلا على الأفعال الاختيارية فقط ولا يكون على الأفعال الجبلية ، وإنما المراد بها تنبيه الإنسان وتذكيره بما جُبل عليه من نقص حتى يحذر منها ومن آثارها على حياته ، وحتى لا يتكبر ويتغطرس ويظن أنه خالٍ من كل العيوب .

ومن أجل ذلك جاءت تلك النصوص حكما على جنس الإنسان ، ومن المعلوم أن الحكم على الجنس لا يستلزم الحكم على كل الأفراد ، فغاية ما يدل عليه الخطاب القرآني في تلك النصوص : أن جنس الإنسان جبل على العجلة والبخل والظلم والكفر بالنعمة ، فلا بد من الحذر منها والتنبه لآثارها في التعامل مع الله وفي التعامل مع البشر .

وأما الفرع السادس ، وهو دعوى إفساد نظرة الإنسان إلى الحياة ، فقد ادعى بعض المعترضين أن الأديان تكثر من ذم الدنيا ، وتحقر من شأنها ، وتقلل من مكانتها ، وتحذر منها غاية التحذير ، وتدعو الإنسان إلى التعلق بالآخرة وتصور حياته بأنه مجرد سفر سيزول لا محالة . فالمؤمنون بالأديان كما يقول عبدالله القصيمي :"يشتغلون بأملهم في الآخرة عن أن يصنعوا لهم في الدنيا أملا جسيما عظيما ، فيأتون عادة عاجزين عن اللحاق بالآخرين ، الذين صنعوا لهم هذا الأمل ، ثم أعطوه كل نشاطهم وإبداعهم"[٦٥٠].

وإذا صرفنا النظر عما في الإلحاد ومحاربة الأديان من هتك جميع معاني الحياة ، وتصيير الحياة الإنسانية خاوية من المعنى والمضمون ، كما سبق إثباته في أثناء البحث[٦٥١] ، فإنا نجد هذا الاعتراض مبنيا على تصور خاطئ للنصوص الإسلامية وفهم منحرف لغاياتها ووسائلها ، وبينا ما فيه من خلل بالأمور التالية:

الأمر الأول : أن العمل في الدنيا والسعي في مناكب الأرض أمر فطري لا يحتاج إلى دعوة ولا طلب ، وهي من الأمور الضرورية المتعلقة بالحياة ، ودين الإسلام لم يأت لبيان هذه الأمور للناس ولا ليطلب منهم فعلها ؛ لكونها أمورًا فطرية جبلية ، فعدم وجود ما يدل عليها في نصوص الإسلام ليس عيبا ولا نقصا .

---

(٦٤٩) انظر : ص من البحث .

(٦٥٠) هذه هي الأغلال (٣١٩) ، وانظرا مزيدا في هذا الاعتراض : حول الدين ، ماركس وانجلز (٩٤) ، وشبهات حول الإسلام محمد قطب (١٨٤- ١٩٣) .

(٦٥١) انظر : ص ٢٩١ من البحث .

ومع ذلك فالإسلام لم يقف من الدنيا موقفا سلبيا ، ولم يدع إلى رفضها وتركها بالكلية أو التخلي عما فيها ، ولم يحرم الاستمتاع بالملاذ التي تحتويها ، وإنما سعى إلى ترشيد الإنسان في التعامل معها ، وقصد إلى إحداث التوازن في تقدير مراحل حياة الإنسان ، وإعطاء كل مرحلة منها ما تستحقه من الأهمية والمنزلة .

بل جاءت نصوص كثيرة تدل دلالة واضحة على الدعوة إلى إعمار الأرض ولزوم الأخذ بما فيها ، فذكر الله أنه جعل كل ما في الأرض من بحار وأشجار ومطاعم ومشارب مسخرًا للإنسان ، وخلق من أجله ، كما قال تعالى : {وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ} [الجاثية:١٣] ، ورتب الإسلام على النفقة والصدقة أجورا عظيمة ، وهي لا تحصل إلا بإعمار الأرض والاشتغال بها ، قال صلى الله عليه وسلم :" إذا مات الإنسان انقطع عنه عمله إلا من ثلاثة : إلا من صدقة جارية ، أوعلم ينتفع به ، أو ولد صالح يدعو له"[٦٥٢].

ورغّب الإسلام في الزراعة وحث عليها ، يقول صلى الله عليه وسلم :" ما من مسلم يغرس غرسا إلا كان ما أكل منه له صدقة ، وما سرق منه له صدقة ، وما أكل السبع منه فهو له صدقة ، وما أكلت الطير فهو له صدقة ، ولا يرزؤه أحد إلا كان له صدقة"[٦٥٣]، وهذا الفضل لا يحصل إلا بالحرث في الأرض وإعمارها . والترغيب الوارد في الحديث ليس خاصا بالزرع فقط ، بل هو شامل لكل ما فيه نفع للإنسان والحيوان ، وإنما ذكر الزرع من باب التمثيل فقط .

ونهى الإسلام عن تمني الموت واستعجاله وأكد أن طول العمر خير للمؤمن ، فقال صلى الله عليه وسلم :" لا يتمنى أحدكم الموت ، ولا يدع به من قبل أن يأتيه ، إنه إذا مات أحدكم انقطع عمله ، وإنه لا يزيد المؤمن عمره إلا خيرا"[٦٥٤].

ونهى الإسلام عن إحداث الفساد في الأرض ، كما في قوله تعالى : {وَلاَ تُفْسِدُواْ فِي الأَرْضِ بَعْدَ إِصْلاَحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ} [الأعراف:٥٦] ، والإفساد في الأرض يشمل جميع أنواع الفساد ، سواء كان الفساد المعنوي بالكفر والمعصية لله ، أو الفساد الحسي بتخريب الأرض وتدميرها ، ولو كانت الدنيا محتقرة مذمومة في ذاتها ونفسها لما صح النهي عن إحداث الفساد فيها .

وأمر النبي صلى الله عليه وسلم باستثمار ما فيها في كل لحظة ممكنة ، يقول صلى الله عليه وسلم :" ان قامت الساعة وبيد أحدكم فسيلة فان استطاع أن لا يقوم حتى يغرسها فليفعل"[٦٥٥]

وأثنى الله على عباده المؤمنين الذين يطلبون منه حسنة الدنياو والآخرة ، فقال تعالى : {وِمِنْهُم مَّن يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ} [البقرة:٢٠١] ، وقال تعالى : {وَاكْتُبْ لَنَا فِي هَـٰذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الآخِرَةِ} [الأعراف:١٥٦] ، فلو كانت الدنيا مذمومة في ذاتها لما مدح الله من طلب الحسنة فيها ، ولا أثنى عليه .

وأمر الله تعالى النبي صلى الله عليه وسلم بألا ينسى نصيبه من الدنيا ، فقال : {وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الآخِرَةَ وَلاَ تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِن كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلاَ تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الأَرْضِ إِنَّ اللهَ لاَ يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ} [القصص:٧٧]، فلو كانت الدنيا مذمومة في ذاتها فيكف يصح أن يأمر الله نبيه بألا ينسى نصيبه منها .

وأمر الله المسلمين بإعداد القوة وامتلاكها ، فقال تعالى : {وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدْوَّ

---

(٦٥٢) أخرجه مسلم ، رقم (١٦٣١) .

(٦٥٣) أخرجه البخاري ، رقم (٢٣٢٠) ، ومسلم ، رقم (٤٠٥٠) .

(٦٥٤) أخرجه مسلم ، رقم (٦٩١٧) .

(٦٥٥) أخرجه أحمد في المسند ، رقم (١٢٩٨١) ، وغيره ، وهو حديث صحيح .

اللهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لاَ تَعْلَمُونَهُمُ اللّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنفِقُواْ مِن شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لاَ تُظْلَمُون}[الأنفال:٦٠]، والقوة في هذه الآية شاملة لكل شؤون الحياة التي تؤدي إلى علو شأن المؤمنين وتعلي من مكانتهم ، سواء كان ذلك في المجال الاقتصادي أو العسكري أو العلمي أو الطبي أو غيرها ، ولا يتحقق ذلك إلا بإعمار الأرض والسعي فيها .

وكل هذه التشريعات تدل دلالة واضحة على أن الإسلام لم يقف موقف المعاداة من الدنيا ، ولم يدع إلى ذمها في ذاتها ، وهي في المقابل تؤثر في نفوس المسلمين وتدفع بهم نحو الحياة الدنيا ليقوموا بعماراتها وإقامة الحضارة فيها ، وتدلهم على أن الانقطاع عن الدنيا أو التفريط في الأخذ بسننها وقوانينها يعد أمرا منافيا لمقاصد الإسلام وغاياتها .

الأمر الثالث : ومع ذلك فنحن لا ننكر أنه جاءت نصوص الكتاب والسنة فيها ذم للدنيا وتحذير منها ، كقوله تعالى : {وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلاَّ لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلدَّارُ الآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلاَ تَعْقِلُون}[الأنعام:٣٢] ، وقوله تعالى : {وَما الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلاَّ مَتَاعُ الْغُرُور}[آل عمران:١٨٥] ، وقول النبي صلى الله عليه وسلم :" لو كانت الدنيا تعدل عند الله جناح بعوضة ما سقى كافرا من شربة ماء"[٦٥٦]، ومن ذلك : حديث جابر بن عبد الله ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مر بالسوق ، داخلا من بعض العالية ، والناس كنفته ، فمر بجدي أسك ميت ، فتناوله فأخذ بأذنه ، ثم قال : أيكم يحب أن هذا له بدرهم ؟ فقالوا : ما نحب أنه لنا بشيء ، وما نصنع به ؟ قال : أتحبون أنه لكم ؟ قالوا : والله لو كان حيا ، كان عيبا فيه ، لأنه أسك ، فكيف وهو ميت ؟ فقال : فوالله للدنيا أهون على الله ، من هذا عليكم"[٦٥٧].

ولكن هذه النصوص وغيرها لا تدل عل الذم المطلق للدنيا ، ولا يراد منها التحقير الكلي لصور العيش فيها ، وإنما هي محمولة على أحوال محددة تكون الدنيا فيها مستحقة للذم ، ومن تلك الأحوال :

١-الاشتغال بالدنيا وما فيها عن الاشتغال بالآخرة والتقصير في الاستعداد لها ، فالنصوص الشرعية بينت أنه مهما كان للدنيا من الفضل والأهمية فإنها لا تساوي مع الآخرة وما فيها شيئا ، فالاشتغال بها اشتغال بالأدنى عن الأعلى ، والأنقص عن الأكمل ، وهذا نقص وخلل في العقل والشرع ، يجب أن يحذر منه . وكثير من النصوص الشرعية جاءت بالتنبيه على هذا المعنى ، كقوله تعالى : {بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا** وَالآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى}[الأعلى:١٧]، وقوله تعالى : {تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللّهُ يُرِيدُ الآخِرَةَ وَاللّهُ عَزِيزٌ حَكِيم}[الأنفال:٦٧] ، وقوله تعالى : {قُلْ مَتَاعُ الدَّنْيَا قَلِيلٌ وَالآخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ اتَّقَى وَلاَ تُظْلَمُونَ فَتِيلا}[النساء:٧٧].

٢- ذم الأعمال التي يوقعها العصاة والمجرمون في الدنيا ، فيتوجه الذم إلى الحياة الدنيا باعتبارها محلا لوقوع ذلك الخلل، فهي تذم لكونها محلا للعصيان ، وليست لكونها مذمومة لذاتها[٦٥٨] .

([٦٥٦]) أخرجه الترمذي ، رقم (٢٣٢٠) ، وغيره ، وهو حديث صحيح .

([٦٥٧]) أخرجه مسلم ، رقم (٧٥٢٨) .

([٦٥٨]) انظر : جامع العلوم والحكم ، ابن رجب (٥٤٩) .

تنزيه القرآن الكريم

عن دعاوى المبطلين

د. منقذ بن محمود السقار

تنزيه القرآن الكريم

عن دعاوى المبطلين

د. منقذ بن محمود السقار

حقوق الطبع والنشر محفوظة
الطبعة الأولى
١٤٣٦هـ/٢٠١٥م

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب
لا تعبر بالضرورة عن نظر المركز»

TAKWEEN
للدراسات والأبحاث
Studies and Research

Business center 2 Queen
Caroline Street, Hammersmith,
London W6 9DX, UK

www. Takween-center.com
info@Takween-center.com

تصميم الغلاف :

idea

+966 5 03 802 799
المملكة العربية السعودية – الخبر
eyadmousa@gmail.com

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
مقدمة	٩
منهج المبطلين في إثارة الأباطيل عن القرآن	١٥
القرآن كتاب الله المحفوظ	٢٦
الجمع الكتابي للقرآن الكريم	٣٤
جمع القرآن الكريم في عهد أبي بكر	٣٥
هل نقل شيء من القرآن بطريق الآحاد؟	٣٦
الجمع العثماني للقرآن الكريم	٣٨
هل القرآن الكريم من إنشاء محمد ﷺ؟	٤٢
أولاً: دلالة آيات العتاب	٤٤
ثانياً: أحداث تشهد بوحي القرآن	٤٦
ثالثاً: الكتاب المعجز	٤٩
رابعاً: الإخبار بالغيوب	٥٨
خامساً: هل في القرآن ما يدل على أنه من كلام النبي ﷺ؟	٥٩
المصادر المزعومة للقرآن الكريم	٦٢
أمية النبي ﷺ	٦٣
أولاً: هل القرآن منقول من الكتاب المقدس؟	٦٦
أ ـ حقائق الإيمان بين القرآن والكتاب المقدس	٦٨
ب ـ قصص الأنبياء والأمم السابقة بين القرآن والكتاب المقدس	٧٠

الموضوع	الصفحة

ج ـ الأحكام التشريعية بين القرآن والكتاب المقدس ٧٢
ثانياً: هل تعلَّم النبي ﷺ القرآن من بَحيرا؟ وورقة بن نوفل؟ ٧٤
ثالثاً: هل القرآن منحول من شعر امرئ القيس؟ ٧٧
رابعاً: هل القرآن منحول من شعر أمية بن أبي الصلت؟ ٨١
الناسخ والمنسوخ في القرآن ٨٥
هل تغير النص القرآني في عصر الصحابة الكرام أو بعدهم؟ ٩٨
أولاً: اختلاف مصاحف الصحابة ٩٨
ثانياً: اختلاف الصدر الأول في قراءة بعض آيات القرآن الكريم ١٠٠
ثالثاً: هل أسقط ابن مسعود رضي الله عنه المعوذتين من مصحفه؟ ١٠٤
رابعاً: هل أسقط ابن مسعود رضي الله عنه الفاتحة من مصحفه؟ ١٠٩
خامساً: هل أخطأ نساخ القرآن في كتابة بعض كلماته؟ ١١١
سادساً: هل في القرآن زيادة أو سقط أو جمل لم تكتمل؟ ١١٦
الأباطيل المتعلقة بذات الله وصفاته وأفعاله ١٢٤
أولاً: نسبة صفات النقص إلى الله تعالى ١٢٤
ثانياً: هل يضل الله عباده؟ ١٣١
ثالثاً: هل يأمر الله بالفحشاء؟ ١٣٤
رابعاً: هل يتحسر الله؟ ١٣٥
خامساً: هل الكبر صفة محمودة؟ ١٣٦
سادساً: هل الله لا يعلم الأشياء إلا بعد حدوثها؟ ١٣٧
سابعاً: هل شك القرآن في عدد قوم يونس عليه السلام؟ ١٤٠
الأباطيل المتعلقة بما في القرآن عن أنبياء الله تعالى ١٤٤
أولاً: هل وقع آدم في الشرك؟ ١٤٧
ثانياً: هل شك إبراهيم عليه السلام؟ ١٥١
ثالثاً: هل شك يونس عليه السلام في قدرة الله؟ ١٥٤
رابعاً: همُّ يوسف عليه السلام ١٥٥
الأباطيل المتعلقة بشخص النبي ﷺ ١٥٩
أولاً: قصة الغرانيق ١٥٩

الموضوع	الصفحة

ثانياً: سحر النبي ﷺ ١٦٧
ثالثاً: هل النبي ﷺ مصاب بالصرع؟ ١٧٠
القرآن والمسيحية ١٧٥
أولاً: القرآن وألوهية المسيح ١٧٥
ثانياً: هل امتدح القرآن النصارى؟ ١٨٠
ثالثاً: من أتباع المسيح؟ ١٨٣
رابعاً: سؤال أهل الكتاب ١٨٥
خامساً: التوثيق المزعوم لكتب أهل الكتاب في القرآن ١٨٧
سادساً: هل الذكر المحفوظ هو كتب أهل الكتاب؟ ١٩٤
سابعاً: هل نسب القرآن إلى المسيح صفة الخالقية؟ ١٩٤
الأخطاء المزعومة في القرآن الكريم ١٩٨
أولاً: العين الحمئة ١٩٨
ثانياً: مريم أخت هارون ٢٠١
ثالثاً: هل القلوب في الصدور؟ ٢٠٢
رابعاً: النجوم التي ترجم الشياطين ٢٠٥
خامساً: هل القرآن يشجع على فعل المعاصي؟ ٢٠٥
سادساً: الجنة والخمر ٢٠٨
سابعاً: هل أخطأ القرآن في ذكر السامري في عهد موسى؟ ٢٠٩
ثامناً: هل أخطأ القرآن بذكر هامان المصري؟ ٢١١
تاسعاً: هل يؤمن اليهود برسالة المسيح عليه السلام؟ ٢١٤
الأخطاء اللغوية المزعومة في القرآن الكريم ٢١٦
أولاً: الأخطاء النحوية المزعومة في القرآن ٢١٦
ثانياً: الأخطاء البيانية المزعومة ٢٣١
التناقضات المزعومة في القرآن الكريم ٢٤٣
سوء الفهم لبعض آيات القرآن الكريم وألفاظه ٢٦٤
المرأة في القرآن ٢٧١
أولاً: القوامة وظلم الزوجة ٢٧٦

الموضوع	الصفحة

ثانياً: الأمر بضرب الزوجة ٢٧٩
ثالثاً: تعدد الزوجات ٢٨٢
رابعاً: حقوق المرأة والميراث ٢٨٧
خامساً: شهادة المرأة ٢٩٠
سادساً: طلاق المرأة ٢٩٣
بين الجهاد والإرهاب ٢٩٨
شرعة الجزية في القرآن الكريم ٣١٠
الرق والاسترقاق في القرآن ٣٢٥
خاتمة ٣٣٦
المصادر والمراجع ٣٣٩

مقدمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه واتبع هداه إلى يوم الدين، **وبعد:**

فإن الله أرسل الرسل لتقوم بهم حجته على خلقه، وأنزل عليهم كتبه؛ ملؤها الهدى والنور، ليقيموا بها شرعة الله ويهدوا بها إلى منهجه القويم ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥].

ثم ختم الله رسالاته بمحمد ﷺ، وأنزل عليه القرآن مصدقاً لما أنزله ـ من قبلُ ـ على إخوانه الأنبياء ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ ۝٣ مِن قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَأَنزَلَ ٱلْفُرْقَانَ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ ذُو ٱنتِقَامٍ ۝٤﴾ [آل عمران: ٣، ٤].

فالقرآن كتاب الله الأخير، وهو مصدق ومكمل لما أوحاه الله في كتب الأنبياء السابقين، وهو أيضاً مهيمن عليها ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ [المائدة: ٤٨]، لكون هذه الكتب نزلت إلى أقوام مخصوصين في أزمنة معينة لإصلاح ذنوب وعيوب تلك الأمم، في حين أن القرآن مشتمل على كل ما تحتاجه الإنسانية إلى قيام الساعة؛ لأنه رسالة الله الخاتمة إلى الناس أجمعين على اختلاف أزمانهم وأمكنتهم ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْىِۦ وَيُمِيتُ فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِىِّ ٱلْأُمِّىِّ ٱلَّذِى

﴿يُؤۡمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمۡ تَهۡتَدُونَ ١٥٨﴾ [الأعراف: ١٥٨].

وحتى تبقى كلمة الله شاهدة على خلقه إلى يوم القيامة، فقد تكفَّل بحفظ كتابه الأخير ﴿إِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا ٱلذِّكۡرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ٩﴾ [الحجر: ٩]، وهكذا أضحى القرآن الكتاب الوحيد المحفوظ بحفظ الله له ﴿وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٞ ٤١ لَّا يَأۡتِيهِ ٱلۡبَٰطِلُ مِنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَلَا مِنۡ خَلۡفِهِۦۖ تَنزِيلٞ مِّنۡ حَكِيمٍ حَمِيدٖ ٤٢﴾ [فصلت: ٤١ - ٤٢]، في حين أن الله وكل حفظ الكتب السابقة إلى أصحابها ﴿بِمَا ٱسۡتُحۡفِظُواْ مِن كِتَٰبِ ٱللَّهِ وَكَانُواْ عَلَيۡهِ شُهَدَآءَۚ﴾ [المائدة: ٤٤]، فحرفوها وأضاعوا منها ما أضاعوا ﴿يُحَرِّفُونَ ٱلۡكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ وَنَسُواْ حَظّٗا مِّمَّا ذُكِّرُواْ بِهِۦۚ﴾ [المائدة: ١٣]، بل وزادوا عليها ما لم يوح به الله ﴿فَوَيۡلٞ لِّلَّذِينَ يَكۡتُبُونَ ٱلۡكِتَٰبَ بِأَيۡدِيهِمۡ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنۡ عِندِ ٱللَّهِ لِيَشۡتَرُواْ بِهِۦ ثَمَنٗا قَلِيلٗاۖ فَوَيۡلٞ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتۡ أَيۡدِيهِمۡ وَوَيۡلٞ لَّهُم مِّمَّا يَكۡسِبُونَ ٧٩﴾ [البقرة: ٧٩].

لقد أقبل المسلمون في كل عصر وحين على مائدة القرآن ينهلون منها بحفظه وتدبره وتعلمه، فخصوه بعناية ومدارسة لم تكن لكتاب قبله، حفظه الملايين من أطفالهم في كل عصر؛ على اختلاف ألسنتهم ولهجاتهم، يتلونه آناء الليل وأطراف النهار، يبتغون فيه موعود الله ورسوله ﷺ لأهل القرآن: «**يقال لصاحب القرآن: اقرأ، وارق، ورتل كما كنت ترتل في الدنيا، فإن منزلتك عند آخر آية تقرؤها**»(١).

وعمد علماء الإسلام إلى ترسيخ علومه وفنونه وتفسيره وبيان أحكامه وهديه، فألفت في خدمة القرآن آلاف الكتب التي تزخر بها المكتبة الإسلامية.

وأدرك أعداء الإسلام أهمية القرآن في نفوس المسلمين، ومدى تعلقهم به، وأنه مستمسك عقيدتهم، ومصدر شريعتهم، وأنه باعث نهضتهم، وضمان مستقبلهم، وأن تمسكهم به يجعلهم أمة عصية على الهوان والذل والاستعباد، فأضمروا له العداء، ونصبوا بينه وبين المسلمين السدود ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَا تَسۡمَعُواْ لِهَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ وَٱلۡغَوۡاْ فِيهِ لَعَلَّكُمۡ تَغۡلِبُونَ ٢٦﴾ [فصلت: ٢٦].

---

(١) أخرجه الترمذي ح(٢٩١٤)، وأحمد ح(٦٧٦٠).

وما أدركه أعداء القرآن في القديم أدركه الأعداء الجدد، يقول حاخام إسرائيل الأكبر مردخاي الياهو: «هذا الكتاب الذي يسمونه القرآن هو عدونا الأكبر والأوحد، هذا العدو لا تستطيع وسائلنا العسكرية مواجهته، كيف يمكن تحقيق السلام في وقت يقدس العرب والمسلمون فيه كتاباً يتحدث عنا بكل هذه السلبية؟!»[(١)].

ويقول الحاكم الفرنسي للجزائر إبان الاستعمار الفرنسي: «إننا لن ننتصر على الجزائريين ما داموا يقرؤون القرآن، ويتكلمون العربية»[(٢)].

ويقول وليم جيفور بالكراف: «متى توارى القرآن ومدينة مكة عن بلاد العرب، يمكننا حينئذ أن نرى العربي يتدرج في طريق الحضارة الغربية بعيداً عن محمد وكتابه»[(٣)]. ومقصود بالكراف بالحضارة الغربية ما نشاهده في الغرب اليوم من تحلل أخلاقي وتفكك اجتماعي ومظاهر سلبية استعصت على الإحصاء والإحاطة، ألا تبّاً لها من حضارة؛ إن صحت تسميتها (حضارة)، وما أعظمه من كتاب ذاك الذي يتصدى لهكذا حضارة!.

ويقول اللورد كرومر المندوب السامي البريطاني في مصر: «جئت لأمحو ثلاثاً: القرآن والكعبة والأزهر»[(٤)].

وأما المبشر جون تاكلي فيقول: «يجب أن نستخدم القرآن ـ وهو أمضى سلاح ـ ضد الإسلام نفسه، بأن نعلِّم هؤلاء الناس [يعني: المسلمين] أن الصحيح في القرآن ليس جديداً، وأن الجديد ليس صحيحاً»[(٥)].

وهكذا توجهت هِمَم القوم الشريرة إلى إبعاد الأمة المسلمة عن القرآن عبر صنوف من الافتراءات والأكاذيب التي بلغت من كثرتها الألوف من الكتب، كما نقل إدوارد سعيد في مقال له في مجلة «التايم» في إبريل ١٩٧٩م

---

(١) انظر: مجلة البيان، العدد (١٥٩).

(٢) قادة الغرب يقولون: دمروا الإسلام أبيدوا أهله، جلال العالم، ص(٣١).

(٣) رد افتراءات المبشرين على آيات القرآن الكريم، محمد جمعة عبد الله، ص(٢٧٨).

(٤) الخنجر المسموم الذي طُعن به المسلمون، أنور الجندي، ص(٢٩).

(٥) رد افتراءات المبشرين على آيات القرآن الكريم، محمد جمعة، ص(٢٦٣).

بقوله: «إن أكثر من ستين ألفاً من الكتب ألفت ضد الإسلام بواسطة المسيحيين الغربيين»(١)، فكم تراه ألف بواسطة الشرقيين!!

إذا ما خلا الجبان بأرض طلب الطعن وحده والنزالا

هذه الكثرة الكاثرة من كتب الأباطيل لم تفلح ـ بفضل الله ـ في إبعاد المسلمين عن القرآن، ولم تشغلهم عن حفظه ومدارسته، فطاشت جهود أهل الباطل أدراج الرياح، بل كشفت أباطيلُهم ـ لمتأملها والناظر في ضحالتها ـ المزيدَ من صور عظمة القرآن وعوار الباطل وأهله الذين ﴿يُرِيدُونَ أَن يُطْفِـُٔوا۟ نُورَ ٱللَّهِ بِأَفْوَٰهِهِمْ وَيَأْبَى ٱللَّهُ إِلَّآ أَن يُتِمَّ نُورَهُۥ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَـٰفِرُونَ ﴿٣٢﴾﴾ [التوبة: ٣٢].

ويلحظ المتتبع لهذه الشبهات تكراراً ممجوجاً ـ في الغالب ـ لأباطيل قديمة أجاب عن معظمها الإمام الباقلاني (ت٤٠٣هـ)، بل أجاب عن بعضها النبي ﷺ بنفسه قبل أن تلوكها الألسنة بأزيد من ألف سنة، وأما الجديد في هذه الشبهات فإنما أورده القوم بقدر ما استجد عندهم من جهل سبقوا في ظلماته أسلافهم ﴿بَلْ كَذَّبُوا۟ بِٱلْحَقِّ لَمَّا جَآءَهُمْ فَهُمْ فِىٓ أَمْرٍ مَّرِيجٍ ﴿٥﴾﴾ [ق: ٥].

وقد أعرضت عن التصريح بأسماء أصحاب هذه الأباطيل لتعدد جهاتهم، فلم تعد هذه الأباطيل حبيسة كتب المستشرقين وأزلامهم، بل أضحت بضاعة تلوكها الألسنة في القنوات الفضائية ويتناقلها رواد مواقع الإنترنت، وكثيراً ما استقبلت بعضها على بريدي الإلكتروني، فلشيوعها وتعدد مصادرها أجملت نسبتها إلى قائليها، بقولي: (قالوا).

وما كان لهذه الأباطيل أن تؤثر في المسلمين أو تهز ثقتهم بقرآنهم إبان نهضتهم الحضارية وتمام معرفتهم بدينهم وإلمامهم بلغة العرب وضروب البيان فيها، لكن الشكوك في القرآن تقذف ـ اليوم ـ في أفئدة خاوية من أبناء المسلمين؛ تستغل جهلاً مطبقاً عندهم بلغة العرب(٢)؛ جهلٌ انضاف إليه سوء فهم لموارد الكلام وقلة علم ودراية بفنون التفسير والبيان.

---

(١) خمسون ألف خطأ في الكتاب المقدس، أحمد ديدات، ص(٢٠).

(٢) صدق الإمام الشافعي بقوله: «ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لجهلهم لسان العرب». سير أعلام النبلاء (١٠/ ٧٤).

وقد انبرى علماء الإسلام قديماً في التصدي لهذه الأباطيل، وبرعوا في تفنيدها في كتبهم التي خصوها لبيان غريب القرآن وكشف مشكله، كما تعرض المفسرون لكثير من موارد سوء الفهم لآيات القرآن الكريم.

وأجاد طلاب العلم من بعدهم تبسيط علوم السابقين وتقريبها لعوام المسلمين اليوم، لتتكامل الجهود بما لم يبق مطمعاً لصاحب دلو راغب في إضافة جديد إلى بحر علومهم الرقراق.

وقد أقبلتُ على كتبهم وبحوثهم ومقالاتهم ومواقعهم الإلكترونية متعلماً، ثم رأيتُ أن أبدأ من حيث انتهوا، فأكمل جهودهم بمزيد عناية واستدلال لهذه الأطياب الفواحة، لتكون قريبة إلى عوام المسلمين اليوم؛ مجردة عن الأقوال المطولة والوجوه الكثيرة المتشعبة في الأجوبة، فتشعبها قد يطرب له العلماء، لكن يتيه في غوره ولُجته المبتدئون، وما أكثرهم في هذا الزمان.

ولست أزعم أني قد تتبعت كل الشبهات والأباطيل المتعلقة بالقرآن، لكني جهدت في استقصاء أهمها بما قدرت عليه، وقد أعرضت عن شبهات وأباطيل يطرحها بعض المشككين لضعفها وتهافتها، ومن ذلك استنكار البعض مسألة نجاة فرعون ببدنه التي ذكرها القرآن (انظر: يونس: ٩٢)، بينما هو يذكر في موضع آخر غرقه، فنجاة البدن ـ كما لا يخفى ـ إنما كانت بعد موته وغرقه.

ومثله ـ كذلك ـ استنكار البعض ذكر القرآن صوم مريم، مع قوله: ﴿وَهُزِّيٓ إِلَيۡكِ بِجِذۡعِ ٱلنَّخۡلَةِ تُسَٰقِطۡ عَلَيۡكِ رُطَبٗا جَنِيّٗا ٢٥ فَكُلِي وَٱشۡرَبِي﴾ [مريم: ٢٥، ٢٦]، إذ صيامها مختص بالكلام، لا بالطعام والشراب ﴿إِنِّي نَذَرۡتُ لِلرَّحۡمَٰنِ صَوۡمٗا فَلَنۡ أُكَلِّمَ ٱلۡيَوۡمَ إِنسِيّٗا ٢٦﴾ [مريم: ٢٦].

ويطيب لي أن أتقدم بهذا الجهد ذَبّاً عن القرآن الكريم وقياماً ببعض الواجب تجاه كتاب ربنا العزيز. أسأل الله أن يبارك في هذا الجهد، وأن يثيبني عليه، إنه ولي ذلك والقادر عليه.

منهج المبطلين في إثارة الأباطيل عن القرآن

لعل من المناسب قبل الشروع بذكر تفاصيل الأباطيل المثارة عن القرآن أن نتوقف مع بعض معالم المنهج الذي درج عليه مثيروها، حين افتقدوا كل صور الموضوعية العلمية، ولم يتركوا لمتابع منصف باباً للاعتذار لهم بعذر الجهل أو سوء الفهم، كيف يعذرهم وهو يلمح في هذه الشبهات والأباطيل معالم رئيسة مخزية لا تخطئها عين متأمل حصيف:

أ ـ الكذب في اختراع الأُبطولة:

الكذب حيلة من لا حيلة عنده ولا دليل، وهو مسلك درج في ظلماته مثيرو الشبهات والأباطيل حول القرآن الكريم حين أعيتهم الحيل أن يجدوا في القرآن مطعناً وملمزاً، فلما علموا أن الكذب بضاعة ينطلي باطلها على الكثيرين من الدهماء والعامة الذين لن يتيسر لهم اكتشاف هذه الأكاذيب؛ أشرعوا فيه سفنهم، فما زالوا يكذبون، حتى إخالهم لكثرته صدقوا أنفسهم فيما يدَّعون.

وصور كذبهم كثيرة، أكتفي بالتمثيل لها مبتدئاً بما قاله وهيب خليل في سياق حديثه عن معجزات المسيح المذكورة في القرآن: «وإن كان بعض المفسرين يحاولون أن يقللوا من شأن السيد المسيح في المقدرة قائلين: إنه يصنع هذا بأمر الله، فنجد أن الإسلام يشهد أن هذه المقدرة هي لله فقط»[1].

(١) استحالة تحريف الكتاب المقدس، وهيب خليل، ص(١٣٣)، والقس وهيب خليل هو الاسم الحقيقي =

ومن المعلوم عند كل مسلم أو غيره مطلع على القرآن الكريم أن الذي أحال معجزات المسيح إلى قدرة الله وإذنه هو القرآن الكريم، وليس مفسروه ﴿وَإِذۡ تَخۡلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيۡـَٔةِ ٱلطَّيۡرِ بِإِذۡنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيۡرَۢا بِإِذۡنِيۖ﴾ [المائدة: ١١٠].

ومن الكذب زعم مؤلفي كتاب شهير؛ اختص بإثارة الأكاذيب على القرآن «التعليقات على القرآن» أن حفاظ القرآن الأربعة ماتوا قبل جمع القرآن في عهد أبي بكر الصديق رضي الله عنه: «أبو الدرداء، ومعاذ بن جبل، وزيد بن ثابت، وأبو زيد.. فإن هؤلاء الأربعة ماتوا قبل جمع القرآن.. ولما رأى أبو بكر هذا الحال جزع من ضياع القرآن»[(١)].

وقولهم هذا كذب صراح ولا ريب؛ لأن هؤلاء الأربعة أدركوا جميعاً عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب رضي الله عنه؛ أي: أدركوا جمع أبي بكر رضي الله عنه، فأبو الدرداء رضي الله عنه ولي قضاء دمشق في عهد عمر رضي الله عنه، ومات قبل موت عثمان رضي الله عنه بسنتين.

ومعاذ بن جبل رضي الله عنه مات في خلافة عمر رضي الله عنه في طاعون عمواس سنة ١٧هـ.

وأما ثالثهم: زيد بن ثابت فهو من جمع القرآن في عهد الصديق ثم عثمان، ومات سنة ٤٥هـ؛ أي: في زمن معاوية رضي الله عن الجميع.

ورابعهم: أبو زيد سعد بن عبيد الأنصاري رضي الله عنه، وقد قتل يوم القادسية في زمن الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه[(٢)].

ومن صور الكذب أيضاً طعن القس العربي الفلسطيني أنيس شروش في عربية القرآن أمام جمهور من الأعاجم الذين لا يعرفون العربية، بقوله: «لكن محمداً استعمل كثيراً من الكلمات والجمل الأجنبية في القرآن... في كتاب ادعى أن الله أوحاه بالعربية»[(٣)]، ومن المؤكد أن القارئ العربي يعرف أنه لا

= للقمص مرقس عزيز الذي يجدُّ حاليّاً في الطعن بالإسلام والكذب عليه في قناته الفضائية.

(١) تعليقات على القرآن، ص(٢٩).

(٢) انظر تراجم الأربعة في: الإصابة في معرفة الصحابة، ابن حجر (٢/ ٥٩٢، ٣/ ٦٨، ٤/ ٧٤٧، ٦/ ١٣٦).

(٣) مناظرة: القرآن الكريم والكتاب المقدس. أيهما كلام الله؟ أحمد ديدات وأنيس شروش، ص(١١٥ ـ ١١٦).

يوجد في القرآن جملة واحدة غير عربية، فقد نزل بلسان عربي مبين، لكن الدكتور شروش يهذي بهذا أمام أعاجم، ولا يستحي من الكذب عليهم.

ولما أراد القبطي الأرثوذكسي ثروت سعيد تزكية المسيحيين واعتبارهم مؤمنين بشهادة القرآن الكريم قال في كتابه «حقيقة التجسد»، الذي قدمه وراجعه له كل من الأنبا الكاثوليكي يؤانس زكريا والقس البروتستنتي الدكتور منيس عبد النور: «إذا كان اعتقاد القرآن بشرك النصارى؛ فلماذا يصرح في آياته بحلال الزواج من أهل الكتاب... كما أن نبي الإسلام تزوج من اليهوديات والمسيحيات، وهن: مريم القبطية، وأنجب منها إبراهيم (المسيحية)، وريحانة بنت شمعون النضيرية (اليهودية)، وصفية بنت حيي بن أخطب القريظية (اليهودية)، وجويرية بنت الحارث المصطلقية (اليهودية)»[(١)].

وقوله بزواج النبي ﷺ من يهوديات ومسيحية كذب صراح، فإنما تزوجهن رسول الله ﷺ بعد دخولهن في الإسلام.

ويكفي في بيانه أن ننقل بعضاً من الحوار الذي جرى بين النبي ﷺ وصفية حين أراد الزواج بها، فقد قال لها: «**اختاري، فإن اخترت الإسلام أمسكتك لنفسي، وإن اخترت اليهودية فعسى أن أعتقك فتلحقي بقومك**».
فقالت صفية: يا رسول الله، لقد هويتُ الإسلام، وصدقتُ بك قبل أن تدعوني حيث صرت إلى رحلك، وما لي في اليهودية أرب، وما لي فيها والد ولا أخ، وخيرتني الكفر والإسلام، فالله ورسوله أحب إلي من العتق وأن أرجع إلى قومي[(٢)]. فتزوجها رسول الله ﷺ وهي مسلمة.

وأما ريحانة فتكذب دعوى المبطلين، وتذكر أن رسول الله تزوجها بعد أن أسلمت، وتقول: إني أختار الله ورسوله، فلما أسلمت أعتقني رسول الله وتزوجني، وأصدقني اثنتي عشرة أوقية[(٣)].

---

(١) حقيقة التجسد، ثروت سعيد رزق الله، ص(١٩٢ ـ ١٩٣).

(٢) أخرجه ابن سعد في الطبقات (٨/ ١٢٣)

(٣) أخرجه ابن سعد في الطبقات (٨/ ١٣٠).

ويواصل ثروت سعيد الكذب فيزعم أن قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾ [مريم: ٧١] ينبئ بدخول النار والإحراق فيها لكل بني آدم، وينقل عن «جلال الدين يفسر كلمة ﴿وَارِدُهَا﴾ بالدخول والاحتراق»[١]، وقد كذب في نِسبة الإحراق إلى السيوطي، فهو غير موجود في شيء من كتبه.

ثم يمضي المبطِل فيستشهد لكذبه وباطله بقول النبي ﷺ: «**الورود الدخول، ولا يبقى برٌّ ولا فاجر إلا دخلها**»، والحديث الذي يستشهد به ضعيف لا يصح نسبته إلى النبي ﷺ، وهو أمر قد يجهله فيعفى عنه في ذلك، لكن شيئاً لن يبرر نقله من الحديث ما يروق له، وإعراضه عن تمامه، لمناقضته قوله ودحضه كذبه، فالحديث بتمامه: «**الورود الدخول، ولا يبقى برٌّ ولا فاجر إلا دخلها، فتكون على المؤمن برداً وسلاماً كما كانت على إبراهيم حتى إن للنار** ـ أو قال: **لجهنم ـ ضجيجاً من بردهم** ﴿ثُمَّ نُنَجِّى ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوا۟ وَّنَذَرُ ٱلظَّٰلِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا ۝٧٢﴾ [مريم: ٧٢]»[٢]، فخاتمة الحديث تثبت نجاة المؤمنين من الإحراق، لكن الكذب والتدليس حيلة من لا حيلة عنده.

ب ـ تحريف معاني النصوص وتفسيرها بمعان مشكلة:

يلجأ الطاعنون في القرآن إلى تحريف ألفاظ النصوص الإسلامية وتفسيرها بمعان مشكلة لا يوافق عليها عالم من علماء المسلمين، ومن ذلك قول البابا شنودة: «ولم يقتصر القرآن على الأمر بحسن مجادلة أهل الكتاب، بل أكثر من هذا، وضع القرآن النصارى في مركز الإفتاء في الدين، فقال: ﴿فَإِن كُنتَ فِى شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ فَسْـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكَ﴾ [يونس: ٩٤]، وقال أيضاً: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِىٓ إِلَيْهِمْ فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ۝٤٣﴾ [النحل: ٤٣]»[٣].

---

(١) حقيقة التجسد، ثروت سعيد رزق الله، ص(٣٥).

(٢) أخرجه أحمد في المسند ح(١٤٥٦٠)، والحاكم في المستدرك (٤/ ٦٣٠)، وضعفه الألباني في السلسلة الضعيفة ح(٤٧٦١).

(٣) بين القرآن والمسيحية، البابا شنودة، ص(٤)، وسيأتي دفع هذه الأبطولة.

ومثله في تحريف معاني النص القرآني قول مؤلفي كتاب «تعليقات على القرآن» في تعليقهم على قوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]: «ولا شك أن القرآن لا يشتمل على أكثر العلوم من المسائل الأصولية والطبيعية والرياضية والطبية، ولا على الحوادث اليومية، بل ولا على ذات قصص الأنبياء؛ فإذن لا يكون كلامه هذا مطابقاً للواقع»(١)، فقد جهلوا أو تجاهلوا أن آية سورة الأنعام لا تتعلق بالقرآن، بل باللوح المحفوظ الذي كتب الله فيه مقادير كل شيء، قال الطبري: «فالرب الذي لم يضيع حفظ أعمال البهائم والدواب في الأرض، والطير في الهواء، حتى حفظ عليها حركاتها وأفعالها، وأثبت ذلك منها في أم الكتاب، وحشرها ثم جازاها على ما سلف منها في دار البلاء؛ أحرى أن لا يضيع أعمالكم، ولا يفرط في حفظ أفعالكم التي تجترحونها»(٢).

والآية بمنطوقها واضحة في الدلالة على هذا المعنى الذي ذكره الطبري: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ ﴿٣٨﴾﴾ [الأنعام: ٣٨]، ومثلها قول الله: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴿٦﴾﴾ [هود: ٦]، فالكتاب الذي حوى مقادير الخلائق وأرزاقها هو اللوح المحفوظ؛ لا القرآن الكريم.

ثم لو فرضنا أن القرآن هو مقصود قوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ فإن هذا العموم يفهم منه العقلاء معنى مخصوصاً يفهم من السياق، إذ من السخف بل والخبل أن يظن ظان أن النبي ﷺ حين قرأ هذه الآية قصد أن القرآن يحوي أسماء رجال قريش أو أطعمة فارس أو أسماء البهائم التي خلقها الله، فهذا لا يخطر ببال عاقل ولو كفر بالقرآن وجحده؛ لأنه سيحمل العموم في قوله: ﴿مِن شَيْءٍ﴾ على المعنى المخصوص اللائق به ككتاب ديني؛

---

(١) تعليقات على القرآن، ص(٢٠).

(٢) جامع البيان (١١/ ٣٤٥).

أي: ما فرطنا في الكتاب من شيء يصلح حياة الإنسان في دنياه وأخراه، فالقرآن حوى كل ما تحتاجه البشرية مما تختص بذكره النبوات[1].

ومن صور التحريف للمعاني ما صنعه القس أنيس شروش مع مستمعيه الإنجليز بقوله: «أنتم معشر المسلمين تعتقدون أن المسيح ما زال على قيد الحياة.. لكننا إذا قارنا هذا بما جاء في القرآن؛ فإننا سنجد تناقضاً، فإن القرآن يقول: ﴿وَٱلسَّلَٰمُ عَلَيَّ يَوۡمَ وُلِدتُّ وَيَوۡمَ أَمُوتُ وَيَوۡمَ أُبۡعَثُ حَيّٗا ٣٣﴾ [مريم: ٣٣]» قرأها بالعربية صحيحة، ثم ترجمها لمستمعيه: «وسلام علي يوم ولدت، ويوم مت، ويوم أبعث حيّاً»[2]، فحوّل الأفعال المضارعة ـ التي يراد منها المستقبل ـ إلى أفعال ماضية؛ مستغلّاً جهل مستمعيه بلغة العرب.

ومن تحريف المعاني زعم القمّص زكريا بطرس في برنامجه في قناة الحياة أن في القرآن كلمة يستحي القمص من قولها أمام المشاهدين، وهي كلمة (النكاح) التي يفهمها ـ عقله الكليل ـ بمعنى الجماع[3].

ج ـ بتر النصوص وإخراجها عن مساقها:

ويعمد مثيرو الأباطيل ـ وهم يستشهدون بالمصادر الإسلامية ـ إلى بتر النصوص واجتزائها، فيختارون من النص ما يعجبهم، ويدَعون ما لا يوافق هواهم وباطلهم، ومن ذلك ما صنعه القمُّص زكريا بطرس وهو يستدل لعقيدة التثليث بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلۡمَسِيحُ عِيسَى ٱبۡنُ مَرۡيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلۡقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرۡيَمَ وَرُوحٞ مِّنۡهُۖ﴾ [النساء: ١٧١]، فقد تعامى عن أول الآية وتمامها؛ لما فيهما من

---

(١) وأمثال هذا العموم ـ الذي يراد به خصوص يفهمه العقلاء ـ كثير في القرآن وفي كلام العرب وحديث العقلاء؛ كقوله تعالى عن ملكة سبأ: ﴿وَأُوتِيَتۡ مِن كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [النمل: ٢٣]، فلم يفهم منه سليمان عليه السلام ـ ولا العقلاء من بعده ـ أن ملكة سبأ أوتيت الطائرات والصواريخ والأقمار الصناعية، بل معناه عند جميع العقلاء: أنها أوتيت من كل شيء يؤتاه الملوك عادة، ومثله أيضاً في كلام الناس ـ اليوم ـ كثير؛ كقول الأستاذ: لم ينجح أحد من الطلاب، ومقصوده ـ ولا ريب ـ الحديث عن طلاب مادته أو فصله أو مدرسته فحسب، فهو عموم يراد به معنى مخصوص.

(٢) القرآن والكريم والكتاب المقدس، أيهما كلام الله؟ أحمد ديدات، ص(٤٥).

(٣) انظر: الحلقة التاسعة والثلاثون من برنامجه «أسئلة عن الإيمان»، ويأتي جواب هذه الأبطولة.

تنديد بالتثليث ووعيد لأهله ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لَا تَغۡلُواْ فِي دِينِكُمۡ وَلَا تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡحَقَّۚ إِنَّمَا ٱلۡمَسِيحُ عِيسَى ٱبۡنُ مَرۡيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلۡقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرۡيَمَ وَرُوحٞ مِّنۡهُۖ فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦۖ وَلَا تَقُولُواْ ثَلَٰثَةٌۚ ٱنتَهُواْ خَيۡرٗا لَّكُمۡۚ إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞۖ سُبۡحَٰنَهُۥٓ أَن يَكُونَ لَهُۥ وَلَدٞۘ لَّهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۗ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَكِيلٗا ﴿١٧١﴾ لَّن يَسۡتَنكِفَ ٱلۡمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبۡدٗا لِّلَّهِ وَلَا ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ ٱلۡمُقَرَّبُونَۚ وَمَن يَسۡتَنكِفۡ عَنۡ عِبَادَتِهِۦ وَيَسۡتَكۡبِرۡ فَسَيَحۡشُرُهُمۡ إِلَيۡهِ جَمِيعٗا ﴿١٧٢﴾﴾ [النساء: ١٧١، ١٧٢].

وهذا البتر للنصوص عادة للقمُّص زكريا بطرس لا يمل من معاودتها في برامجه الفضائية، فحين أراد الاستدلال على صحة كتابه المقدس زعم أن القرآن لا يقول بالتحريف اللفظي للتوراة والإنجيل، بل يقول بوقوع التحريف المعنوي فقط، واستدل لذلك بما جاء في تفسير البيضاوي بعد اجتزاء كلام البيضاوي وبتره، فيقول القمص: (يقول البيضاوي: «﴿أَفَتَطۡمَعُونَ أَن يُؤۡمِنُواْ لَكُمۡ﴾؛ يعني: اليهود، ﴿وَقَدۡ كَانَ فَرِيقٞ مِّنۡهُمۡ﴾ طائفة من أسلافهم ﴿يَسۡمَعُونَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾؛ يعني: التوراة، ﴿ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُۥ﴾ [البقرة: ٧٥]؛ أي: تأويله فيفسرونه بما يشتهون»)، ثم عقب على كلام البيضاوي بالقول: (مش [لم] يغيروا الألفاظ والكلام).

وقد تعمَّد القمص بتر كلام البيضاوي الذي تحدث عن نوعين من التحريف: أولهما تحريف الألفاظ، والآخر تحريف المعاني الذي ذكره القمُّص، وعبارة البيضاوي بتمامها: «﴿ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُۥ﴾ كنعت محمد ﷺ، وآية الرجم. أو تأويله فيفسرونه بما يشتهون»(١)، فحذف من عبارة البيضاوي قوله: «كنعت محمد ﷺ وآية الرجم» لما فيها من إشارة إلى تحريف الألفاظ.

وأعاد القمص هذا الصنيع ثانية، وهو ينقل قول البيضاوي في تفسير قول الله تعالى: ﴿مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ يُحَرِّفُونَ ٱلۡكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ﴾ [النساء: ٤٦]، فنقل عن البيضاوي أنه قال بالتحريف المعنوي دون اللفظي، فقال: (قال البيضاوي: «﴿يُحَرِّفُونَ ٱلۡكَلِمَ﴾؛ أي: يميلونه عن مواضعه التي وضعه الله فيها؛ أي: يؤولونه على ما يشتهون، فيميلونه عما أنزل الله فيه»).

---

(١) أنوار التنزيل، البيضاوي (١/ ٧٠).

وقد بتر منه ما يخالف مقصده ويفند استدلاله، فعبارة البيضاوي بتمامها: «﴿يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ﴾؛ أي: يميلونه عن مواضعه التي وضعه الله فيها؛ بإزالته عنها وإثبات غيره فيها. أو يؤولونه على ما يشتهون فيميلونه عما أنزل الله فيه»[١].

ومن صور البتر والتحريف ما رأيته عند عدد من كُتَّاب النصارى وقسسهم[٢]، فقد زعموا أن الرازي كان يستشكل القول بنجاة المسيح من الصلب ووقوع الشبه على غيره، ونقلوا عنه قوله: «بالجملة فكيفما كان، ففي إلقاء شبهه على الغير إشكالات: الإشكال الأول: إنا لو جوزنا إلقاء شبه إنسان على إنسان آخر لزم السفسطة...»، ثم يسوقون كلاماً طويلاً للرازي ملخصه أن القول بصلب غير المسيح بدلاً عنه فيه ست إشكالات، نقل هذه الإشكالات عنه ثروت سعيد، وعقَّب عليها بالقول: «انتهى للإمام فخر الدين الرازي، ولا تعليق»، وهو يوهم قراءه أن هذه الإشكالات يستشكلها الرازي، فيقول: «ولهذا لم يكن بُدٌّ لعالم نزيه كالإمام العلامة فخر الدين الرازي أن يفند قصة الشبه تفنيداً محكماً»[٣].

والحق أن الرازي رَحِمَهُ ٱللَّهُ ذكر الإشكالات الستة التي يستشكلها النصارى وغيرهم على قول القرآن بنجاة المسيح، ثم لما انتهى من سردها شرع في الرد عليها جميعاً، فقال: «فهذا جملة ما في الموضع من السؤالات: والجواب عن الأول... والجواب عن الثاني...».

وبعد أن ردَّ عليها واحداً واحداً؛ ختم بنتيجة شافية كافية فقال: «وبالجملة فالأسئلة التي ذكروها أمور تتطرق الاحتمالات إليها من بعض الوجوه، ولما ثبت بالمعجز القاطع صدق محمد ﷺ في كل ما أخبر عنه؛ امتنع صيرورة هذه الأسئلة المحتملة معارضة للنص القاطع»[٤]، فتعامى ثروت

---

(١) المصدر السابق (١/ ٢١٧).

(٢) انظر: حقيقة التجسد، ثروت سعيد، ص(٣٢٥)، وقد صنعه القس أسعد وهبة في مناظرته لي حول مسألة «صلب المسيح في العهد الجديد»، وهي منشورة على الشبكة العنكبوتية.

(٣) انظر: حقيقة التجسد، ثروت سعيد، ص(٣٢٤ ـ ٣٢٦).

(٤) التفسير الكبير، الرازي (٨/ ٢٢٥).

سعيد وغيره من المبطلين عن إتمام قول الرازي، ووقعوا في التدليس المشين حين نسبوا إليه قول النصارى الذي كان يرد عليه.

د ـ محاكمة القرآن إلى مصادر ومعلومات غير موثوقة:

ويلجأ الطاعنون في القرآن من النصارى في إلقاء شبهاتهم إلى محاكمة القرآن إلى مصادر مرفوضة ومطعون في موثوقيتها كالكتاب المقدس الذي يرى المسلمون والمحققون من أهل الكتاب أنه أسفار تاريخية كتبها مجهولون، ونُسبت إلى الأنبياء بلا سند يوثقها، وعليه فهذه الكتب مجروح في شهادتها، ولا اعتداد ولا موثوقية في أخبارها، التي يحاكم الطاعنون القرآن بموجبها، فيعرضونها وكأنها مستندات ووثائق تاريخية متفق على صحتها، ثم يخطِّئون القرآن حين يخالفها ويناقضها، أما إذا رأوه موافقاً لها فإنهم لا يخجلون من الزعم بأنه نقل منها، فلا يسلم منهم القرآن حال الموافقة ولا المخالفة.

ومن ذلك تكذيبهم القرآن حين خالفهم في تسمية والد إبراهيم عليه السلام بـ«آزر» (انظر: الأنعام: ٧٤)، وحجتهم أن التوراة سمَّته «تارح» (انظر: التكوين ١١/ ٢٧).

وكذلك كذَّبوا القرآن الكريم حين تحدث عن كفالة زوجة فرعون لموسى (انظر: القصص: ٩)؛ لأن التوراة تقول: إن الذي كفله ابنة فرعون (انظر: الخروج ٢/ ٥ ـ ٧).

وكذلك كذَّبوا أن يكون لون بقرة بني إسرائيل الصفار الفاقع (انظر: البقرة: ٦٩)؛ لأن التوراة تقول تجعلها حمراء اللون (انظر: العدد ١٩/ ١ ـ ٤)، وكل هذه الأخبار التوراتية خاطئة، لا اعتداد بها، وهي أضعف من أن تكون حجة على إخباري أو مؤرخ؛ فضلاً عن القرآن العظيم.

كما يولع الطاعنون في القرآن بالغرائب الموجودة في كتب بعض المفسرين، وهي في جملتها منقولة من مرويات وأخبار أهل الكتاب، فيخلطون بينها وبين القرآن، ويجعلون معانيها المنكرة حجة عليه، وفي هذا مجافاة للموضوعية؛ فإن كتب الرجال يحتج لها بالقرآن، ولا يحتج بها عليه.

ولعل من أهم صور ذلك قصة الغرانيق التي أطبق على ذكرها الطاعنون في القرآن، وقد بيَّن علماء الإسلام بطلانها؛ وإن أوردها مفسرون ومؤرخون وصفهم القاضي عياض بأنهم «المولعون بكل غريب، المتلقفون من الصحف كل صحيح وسقيم»[1]، فلولعهم بذكر الغرائب أُثقلت مؤلفاتهم العظيمة بالإسرائيليات وسخيف مقولات الأمم التي تروي ما ترويه بلا زمام ولا قيد؛ فنقل الطاعنون هذه المرويات، ولبّسوا على عوام المسلمين حين أوهموهم بصحة هذه الأقوال المنقولة في بعض كتب التفسير، ولا ينسى الخبثاء ـ في مثل هذه الحال ـ ذكر أرقام الصفحات التي نقلوا عنها؛ يرومون بذكر هذه التفاصيل مزيداً من الخداع لعوام المسلمين لإيهامهم بصحة ووثاقة المعاني المستقبحة الموجودة في تلك الروايات التي نقلها المسلمون الأقدمون في كتبهم عملاً بالقاعدة المشهورة عندهم: «من أسند لك فقد أحالك».

ومن ذلك ما نقله الطاعنون عن بعض كتب التفسير لقوله تعالى: ﴿وَهَلۡ أَتَىٰكَ نَبَؤُاْ ٱلۡخَصۡمِ إِذۡ تَسَوَّرُواْ ٱلۡمِحۡرَابَ ۝٢١﴾ [ص: ٢١]، فقد أوردوا قصة مزعومة باطلة، وملخصها أن داود عليه السلام رأى امرأة جاره تستحم، فأولع بها، فأرسل زوجها للقتل في الحرب، ثم تزوجها، وأن الله عاتبه على فعله، فبكى أربعين يوماً حتى نبت العشب من دموع عينيه[2]، فهذه القصة الخرافية المستنكرة في معانيها منحولة في أصلها من أسفار التوراة (انظر: صموئيل (٢) ١١/١ ـ ٢٦)، ولم ترد في كتب المسلمين مرفوعة إلى النبي ﷺ بإسناد صحيح أو ضعيف.

ومثله استشهاد الطاعنين في القرآن بما رُوي عن بعض السلف أنهم قالوا في تفسير قوله تعالى: ﴿قٓۚ وَٱلۡقُرۡءَانِ ٱلۡمَجِيدِ ۝١﴾ [ق: ١]: «ق، جبل مُحيطٌ بجميع الأرض، يقال له: جبل قاف»، وعقب ابن كثير على هذا القول الغريب: «وكأنّ هذا ـ والله أعلم ـ من خرافات بني إسرائيل التي أخذها عنهم بعضُ الناس، لِمَا رأى من جواز الرواية عنهم مما لا يصدَّق ولا يُكَذَّب.

(١) الشفا (٢/ ١٢٥)، وسيأتي بيان هذه الأبطولة.

(٢) انظر: جامع البيان، الطبري (٢١/ ١٨٤).

«وأما بكر الحمار فتفديه بشاة، وإن لم تفده تكسر عنقه، كل بكر من بنيك تفديه» (الخروج ٣٤/١٩ ـ ٢٠).

وكذلك قتل صاحب الثور قصاصاً من الثور الذي نطح رجلاً فقتله (انظر: الخروج ٢١/١٨ ـ ٣٢)، وشريعة الإكراه على الزواج بزوجة الأخ المتوفى من غير أن يكون له ولد (انظر: التثنية ٢٥/٥ ـ ١٠)، وأيضاً شرائع الكهنوت وإناطة إقامة العبادات والشعائر بهم (انظر: سفر اللاويين في مواضع كثيرة منه) والتي لا نجد لها أثراً في القرآن الذي لا يوجد فيه أي مسألة أو حكم يقر النظام الكهنوتي فضلاً عن الدخول في تفاصيله.

ومن أمثلة التباين بين الكتابين أن القرآن يحرم الكثير والقليل من الخمر ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ﴾ [المائدة: ٩٠]؛ فإن الكتاب المقدس يرى شربها وسيلة لعلاج مشكلات الفقراء، بنسيان أتعابهم وآلامهم: «أعطوا مسكراً لهالك، وخمراً لمرّي النفس، يشرب وينسى فقره، ولا يذكر تعبه بعد» (الأمثال ٣١/٧).

وفي العهد الجديد دعا بولس لشرب الخمر من غير إسراف في تعاطيه: «لا تكن فيما بعد شراب ماء، بل استعمل خمراً قليلاً من أجل معدتك وأسقامك الكثيرة» (تيموثاوس (١) ٢٣/٥)، والفروق كثيرة يطول المقام بتتبعها.

ونختم بذكر شهادتين لمستشرقين منصفين، أولهما المستشرق الإنجليزي لايتنر الذي يقول في كتابه «دين الإسلام»: «بقدر ما أعرف من دِينَيِّ اليهود والنصارى أقول بأن ما علمه محمد ليس اقتباساً، بل قد أوحى إليه ربه، ولا ريب في ذلك».

وأما الشهادة الثانية فهي لهنري دو كاستري، وفيها يقول: «ثبت أن محمداً لم يقرأ كتاباً مقدساً، ولم يسترشد في دينه بمذهب متقدم عليه»[(١)].

(١) قالوا عن الإسلام، عماد الدين خليل، ص(١٠٨، ١٣٣).

ثانياً: هل تعلَّم النبي ﷺ القرآن من بَحيرا وورقة بن نوفل؟

قالوا: تعلَّم محمد [ﷺ] من راهب نسطوري كان يقيم في مدينة بصرى في الشام، كما تعلَّم من ورقة بن نوفل وهو من علماء أهل الكتاب في مكة، وتربطه صلة قرابة بخديجة زوج النبي ﷺ.

والجواب: تثور في وجه هذه الفرية وأمثالها أسئلة منطقية كثيرة: إذا كان القرآن منقولاً عن ورقة وبَحيرا فلم لم ينسباه إلى أنفسهما؟ ولم أمكنوا محمداً ﷺ من ذلك؟ وكيف اطلع هؤلاء على علوم القرآن التي سجلت قصص الأولين والآخرين وحوت المبهر من أخبار الغيوب التي كشف عنها العلم الحديث اليوم؟

لو فرضنا أنه ﷺ تعلم من بَحيرا وورقة أخبار السابقين، فماذا عن مئات الآيات التي نزلت بخصوص أحداث حصلت بعد وفاة بَحيرا وورقة بزمن طويل، فعالجها القرآن في حينها؛ كسورة آل عمران التي تتعلق ثمانون آية منها بقدوم نصارى نجران، وستون آية أخرى بأحداث غزوة أُحد، وسورة التوبة التي تحدثت عن أحداث تتعلق بغزوة تبوك، وسورة الأحزاب التي تناولت أيضاً أحداث تلك الغزوة، ومثل هذا كثير لا يخفى.

ويلزم هنا التنبيه إلى أن لقيا النبي ﷺ الراهب بَحيرا إبَّان شبيبته ليس محل اتفاق المسلمين، فقد حسَّن رواية هذا الخبر بعض أهل العلم، وضعفها آخرون منهم[١].

---

(١) قصة لقيا النبي ﷺ بحيرا، أخرجها الحاكم في مستدركه (٢/ ٦٧٢)، قال: صحيح على شرط =

وعلى فرض صحة الرواية فماذا عساه يتعلم غلام يبلغ من العمر التاسعة أو الثانية عشرة[1] في لقاء واحد من هذا الراهب النسطوري! لقد صدق توماس كارلايل: «لا أعرف ماذا أقول بشأن الراهب النسطوري (سرجيوس) الذي قيل إنه تحادث مع أبي طالب، كم من الممكن أن يكون أي راهب قد علَّم صبيّاً في مثل تلك السن، لكنني أعرف أن حديث الراهب النسطوري مبالغ فيه بشكل كبير، فقد كان عمر محمد ﷺ أربعة عشر عاماً، ولم يعرف لغةً غير لغته»[2].

وفرض صحة رواية لقيا الراهب للنبي ﷺ يوصلنا إلى نتيجة أعرض عنها الطاعنون في القرآن، فقد قال الراهب الذي زعموا أن النبي ﷺ تعلَّم منه: (هذا سيد العالمين، هذا رسول رب العالمين، يبعثه الله رحمة للعالمين. فقال له أشياخ من قريش: ما علمك؟ فقال: إنكم حين أشرفتم من العقبة لم يبق شجر ولا حجر إلا خرَّ ساجداً، ولا يسجدان إلا لنبي، وإني أعرفه بخاتم النبوة أسفل من غضروف كتفه مثل التفاحة)[3].

هذا ولم تنقل الروايات أن النبي ﷺ جلس إلى بحيرا يتعلم منه أخبار السابقين أو غيرهم، بل ذكرت أن بحيرا كان يسأل النبي عن أشياء من حاله ونومه وهيئته وأموره[4]، يستثبت فيها من كونه نبي آخر الزمان بما يعرفه من بشارات أهل الكتاب عنه، وقد قال أبو طالب:

ما رجعوا حتى رأوا من محمد ... أحاديث تجلو غم كل فؤاد
وحتى رأوا أحبار كل مدينة ... سجوداً له من عصبة وفراد
فقال لهم قولاً بحيرا وأيقنوا له ... بعد تكذيب وطول بعاد

= الشيخين، فتعقبه الذهبي في التلخيص بقوله: «أظنه موضوعاً، فبعضه باطل»، وأخرجه الترمذي ح(٣٦٢٠)، وقال: «حسن غريب»، وأبو نعيم الأصفهاني في معرفة الصحابة ح(١٢٠٢)، والطبري في تاريخه (٢/ ٢٨٧)، ونقلها ابن هشام في تهذيبه للسيرة (١/ ١٨٠).

(١) فقد اختلفت الروايات في ذلك على الرأيين.

(٢) الأبطال، توماس كارلايل، ص(٦١).

(٣) أخرجه الترمذي ح(٣٦٢٠)، وقال: «حسن غريب».

(٤) انظر: تهذيب سيرة ابن هشام (١/ ١٨٠).

فإني أخاف الحاسدين وإنه لفي الكتب مكتوب بكل مداد[1]

وأما ورقة بن نوفل الأسدي فلم تذكر كتب السيرة والسُّنَّة أن النبي ﷺ لقيه إلا يوم نزل عليه الوحي في غار حراء، وكان شيخاً كبيراً قد عمي، وتوفي بعدها؛ أي: لم يدرك من القرآن إلا تنزل خمس آيات فقط، وقد قالت عائشة رضي الله عنها وهي تحكي قصة لقيا النبي ﷺ له بعد نزوله من غار حراء: (ثم لم ينشب [يلبث] ورقة أن توفي)[2].

ولو تأمل المنصف بقية القصة لرأى فيها دلائل نبوته ﷺ، فقد شهد له بالنبوة هذا العالم من علماء أهل الكتاب، فقال: (هذا الناموس الذي نزَّل الله على موسى، يا ليتني فيها جذعاً، ليتني أكون حيّاً إذ يخرجك قومك.. لم يأت رجل قط بمثل ما جئت به إلا عودي، وإن يدركني يومك أنصرك نصراً مؤزراً).

لقد عرَّف ورقة نبوة النبي ﷺ مما سمعه منه عن ظهور جبريل له في غار حراء، حين قال له: اقرأ. فأجاب النبي ﷺ: «**ما أنا بقارئ**»[3]، فهو مصداق ما يجده في صحف أهل الكتاب في سفر النبي إشعيا: «أو يُدفع الكتاب لمن لا يعرف الكتابة، ويقال له: اقرأ هذا، فيقول: لا أعرف القراءة» (إشعيا ٢٩/١٢).

فورقة العالم بالكتب السابقة يشهد للنبي ﷺ بالرسالة، ويتحسر على أيام فتوته، ويود لو قدر على نصرة هذا الحق الفتِي، ولو كان هذا القرآن من تعليمه لكان له موقف آخر، وصدق الله: ﴿وَيَقُولُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَسۡتَ مُرۡسَلٗاۚ قُلۡ كَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدَۢا بَيۡنِي وَبَيۡنَكُمۡ وَمَنۡ عِندَهُۥ عِلۡمُ ٱلۡكِتَٰبِ ٤٣﴾ [الرعد: ٤٣].

(١) انظر: تاريخ دمشق، ابن عساكر (٦٦/ ٣١١).

(٢) أخرجه البخاري ح(٤)، ومسلم ح(١٦٠).

(٣) انظر: الحديث السابق.

ثالثاً: هل القرآن منحول من شعر امرئ القيس؟

قالوا: القرآن من تأليف محمد [ﷺ]، وقد نقل في سورة القمر من أربعة أبيات من شعر الشاعر الجاهلي امرئ القيس الذي يقول:

دَنَتِ السَّاعَةُ وانشَقَّ القَمَرْ عَنْ غَزَالٍ صَادَ قَلْبِي ونَفَرْ
أَحْوَرُ قَدْ حِرْتُ في أَوْصَافِه نَاعِسُ الطَّرفِ بعَيْنَيهِ حَوَرْ
بِسهَامٍ مِنْ لحاظٍ فَاتِكٍ تَركَتْنِي كَهَشِيمِ المُحْتَظِر
وإذا ما غاب عني ساعة كانت الساعة أدهى وأمر

والجواب: لو فرضنا أن القرآن وافق في أربع آيات معاني مذكورة في شعر امرئ القيس، فماذا عن بقية آيات القرآن التي جاوزت الستة آلاف، هل يعجز من ألَّف هذه الآلاف ـ من غير أن يكون لها مثيل في شعر العرب ـ عن مثل هذه الفقرات الأربعة؟

إن التماثل في بعض الألفاظ أو الأساليب التعبيرية لا يعني النقل على كل حال، بل نقول: إن وقوع التماثل في أساليب البيان أمر بدهي، إذ جاء القرآن على نسق تعهده العرب في كلامها، فلن يكون مستغرباً أن يشابه ما عهدوه من أمثلة واستعارات وسوى ذلك من ضروب البلاغة؛ لأنه نزل ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾ [الشعراء: ١٩٥].

ولو كان النبي ﷺ يقتبس من أشعار امرئ القيس فلماذا سكتت عنه قريش، وهو الذي يتحداها أن تأتي بمثل القرآن أو بعضه، إنهم لم يخجلوا من

القول ﴿وَقَالُوٓاْ أَسَٰطِيرُ ٱلۡأَوَّلِينَ ٱكۡتَتَبَهَا﴾ [الفرقان: ٥]، لكنهم لم يتهموه أبداً بالنقل عن شعرائهم وأُدبائهم.

على أي حال، فالمحققون يقولون: إن هذه الأبيات مقتبسة من القرآن، وليس العكس، فقد كتبت زمن العباسيين، ونسبت إلى امرئ القيس ضمن ما يسمى بظاهرة النَحْل في الشعر العربي، حيث عمد بعض الرواة كـ(حماد بن هرمز الراوية ت١٥٥هـ، وتلميذه خلف الأحمر ت١٨٠هـ) زمن العباسيين إلى وضع أشعار من إنشائهم ونسبوها إلى الجاهليين.

ولإلقاء نظرة على طريقة وصول شعر امرئ القيس إلينا ننقل قول الأصمعي: «كل شيء في أيدينا من شعر امرئ القيس، فهو عن حماد الراوية إلا شيئاً سمعناه من أبي عمرو بن العلاء»[(١)]، فمن هو حماد هذا؟ وما موثوقيته؟

يقول محمد بن سلام الجمحي: «أول من جمع أشعار العرب وساق أحاديثها حماد الراوية، وكان غير موثوق به، وكان ينحل شعر الرجل غيره، وينحله غير شعره، ويزيد في الأشعار»[(٢)].

ويقول أبو حاتم: «كان بالكوفة جماعة من رُوَاة الشعر مثل حمّاد الراوية وغيره، وكانوا يصنعون الشعر، ويقتنون المصنوع منه، وينسُبونه إلى غير أهله.

وقد حدثني سعيد بن هريم البرجمي قال: حدثني من أثق به أنه كان عند حماد حتى جاء أعرابي، فأنشده قصيدة لم تعرف، ولم يدرِ لمن هي، فقال حماد: اكتبوها، فلما كتبوها وقام الأعرابي، قال حماد: لمن ترون أن نجعلها؟ فقالوا أقوالاً، فقال حماد: اجعلوها لطَرَفَة.

وقال الجاحظ: ذكر الأصمعي وأبو عبيدة وأبو زيد عن يونس أنه قال: إني لأعجب كيف أخذ الناس عن حماد وهو يلحن ويكسر الشعر ويصحّف ويكذب، وهو حماد بن هرمز الديلمي.

---

(١) المزهر في علوم اللغة، السيوطي (٢/٣٤٨)، وانظر: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، جواد علي (١٤/٦٦).

(٢) طبقات فحول الشعراء، ابن سلام (١/٤٨).

قال أبو حاتم: قال الأصمعي: جالستُ حماداً فلم أجد عنده ثلاث مائة حرف، ولم أرضَ روايته»[1].

وزاد الطين بِلة تلميذُه خلف، حيث يقول: «كنت آخذ من حماد الراوية الصحيح من أشعار العرب، وأعطيه المنحول، فيقبل ذلك مني، ويدخله في أشعارها، وكان فيه حمق»[2].

ولو تأمل الأريب في معلقة امرئ القيس وجزالة ألفاظها وغريب سبكها لأيقن كذب نسبة تلك الأبيات الممتلئة رقة وعذوبة إليه، فبينهما من التباين في الأسلوب والألفاظ ما لا يخفى على أديب ناقد، أو عارف بطبقات شعراء العرب وأساليبهم، ولذلك لم يوردها مصطفى عبد الشافي في ديوان امرئ القيس الذي جمعه وحققه[3].

ولكم أثار شفقتي الدكتور سنكلر تسديل مثير هذه الشبهة في كتابه «مصادر الإسلام»، فعنه نقلها الطاعنون في القرآن؛ أثار شفقتي لكثرة ما وصفه أديب العربية عباس العقاد بالجهل الذي أوقعه ومن تابعه في هذا الغلط الفاحش، فهو؛ أي: سنكلر تسديل من «طائفة تقتحم هذه المباحث، وهي أجهل بآلاتها من عامة الأميين... من جهل هؤلاء الخابطين في أمر اللغة العربية قبل الإسلام... ربما كان سنكلر تسديل الذي مثلنا به لجهل المستشرقين باللغة والذوق الأدبي وشواهد التضمين والاقتباس... موازين النقد الأدبي الذي اشتغل به هذا النفر من المستشرقين لا تسلم على هينة من جراء أخطائهم؛ لأنهم ضللوا أناساً من تلاميذهم [وبخاصة نصارى العرب الذين رددوا ترديد الببغاء هذه الشبهة من بعد تسديل الأعجمي] فاتبعوهم في أكثر الأخطاء التي كانوا يقعون فيها من جراء عجزهم عن النفاذ إلى حقائق التاريخ وأسرار البلاغة العربية»[4].

---

(١) الأغاني، أبو الفرج الأصفهاني (٦/ ١٠٢).

(٢) المصدر السابق (٦/ ١٠٢).

(٣) انظر: ديوان امرئ القيس، ضبط وتصحيح: مصطفى عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤٠٣هـ.

(٤) اللغة الشاعرة، عباس العقاد، ص(١٠١ ـ ١٠٦).

ولم ينس العقاد أن يعلم تسديل ومن ضل وراءه من تلاميذه أن الفوارق بين الشعر الجاهلي وشعر غيره من العصور أكبر من أن تخفى على ناقد، فلكل عصر، بل لكل شاعر خصائصه الشعرية التي لا تخفى إلا على من «لا سند له ولا سابقة من مثله في آداب الأمم، ولا نصيب له من الذوق الأدبي غير النبو والاستغراب»[١].

بقي أن أهمس في آذان أتباع تسديل فأخبرهم بأن تسديل تخلص من جهله، وتراجع عن شبهته التي طرحها، وقال: «هذا رأي السيد (س. ج. لايل) الذي أرى أنه من العسير أن نجد ناقداً أقدر منه للحديث في موضوع الشعر العربي القديم. لقد تفضل بإخباري في رسالة أرسلها إلي حول مؤلف الأبيات محلّ السؤال والمنسوبة إلى امرئ القيس، أنّه يعتقد أنّها ليست له، وقد ضمّنت بعض ملاحظاته في هذا الملحق... لقد غيّرت رأيي في الموضوع في النسخة الفارسيّة بسبب ما قدمه من حجج»[٢].

(١) المصدر السابق، ص(١٠٥).

(٢) W. St. Clair Tisdall, The Original Sources Of The Qur'an, 1905, Society For The Promotion Of Christian Knowledge: London, p. 50.

رابعاً: هل القرآن منحول من شعر أمية بن أبي الصلت؟

قالـوا: القرآن من تأليف محمد [ﷺ]، وقد نقل فيه من شعر أمية بن أبي الصلت الذي يقول في قصيدته:

وَيَوْم مَوْعِدِهِمْ أنْ يُحْشَرُوا زُمَراً ... يَوْم اَلتَّغَابُنِ إذ لا يَنفَعُ الحَذَرُ
مُسْتَوسِقِينَ مَعَ الدَّاعِي كَأَنَّهُمُ ... رِجْلُ الجَرادِ زَفَتْهُ الرَّيحُ مُنْتشرُ
وأُبـرزوا بـصـعـيـد مـسـتـوٍ جُرُزٍ ... وأُنْزِلَ العَرْشُ والميزانُ والزُبُرُ
تَقُولُ خُزَّانُها مَا كَانَ عِنْدَكُمُ ... أَلَمْ يَكُنْ جَاءَكُمْ مِنْ رَبَّكُمْ نُذُرُ

وفيها كبير شبه مع ما نجده في سور القرآن من معان، فدل ذلك ـ بحسب فهمهم ـ على أن القرآن منحول من شعر هذا الشاعر العربي.

والجواب: أن أمية بن أبي الصلت شاعر عربي مخضرم أدرك الجاهلية والإسلام، وكان من الحنفاء الرافضين لعبادة الأصنام والأوثان، ورأى الرسول ﷺ، وسمع منه سورة (يس) في مكة، فتبعته قريش تسأله عن رأيه فيه، فقال: أشهد أنه حق، قالوا: هل تتبعه؟ قال: حتى أنظر في أمره. وخرج إلى الشام.

وهاجر النبي ﷺ إلى المدينة، وحدثت وقعة بدر، فعاد أمية من الشام يريد الإسلام، فقال له قائل: يا أبا الصلت ما تريد؟ قال: أريد محمداً قال: وما تصنع؟ قال: أومِن به، وألقي إليه مقاليد هذا الأمر. قال: أتدري من في القليب [قليب بدر حيث أُلقي قتلى المشركين]؟ قال: لا. قال: فيه عتبة بن ربيعة، وشيبة بن ربيعة، وهما ابنا خالك [أمه ربيعة بنت عبد شمس]، فامتنع

من الإسلام، وأقام في الطائف حتى مات في السنة التاسعة من الهجرة[(١)].

فأمية معاصر للنبي ﷺ، سمع منه القرآن فتأثر به، وكاد أن يسلم لولا عصبيته لأبناء خاله، فهو الذي تأثر بالقرآن، ولم يتأثر القرآن به، وقد سمع النبي ﷺ شعر أمية من الشريد بن سويد فأعجبه، وقال: «**فلقد كاد يُسلم في شعره**»[(٢)].

لكن العجب من زعم المبطلين أن القرآن نقل عن أمية، بينما يشهد أمية على صحة القرآن فيقول لكفار قريش: «أشهد أنه حق»[(٣)]، فلم لا يقبل القوم شهادته التي تكذب وتنقض دعواهم بنحل القرآن من شعره؟!

كما تذكر الأخبار أن أمية كان يتوق للنبوة قبل مبعث النبي ﷺ، فلو كان النبي ينقل من شعره «هل يعقل سكوت أمية لو كان قد وجد أي ظن وإن كان بعيداً يفيد أن الرسول قد أخذ فكرة منه، أو من المورد الذي أخذ أمية نفسه منه؟ لو كان شعر بذلك، لنادى به حتماً، ولأعلن للناس أنه هو ومحمد أخذا من منبع واحد، وأن محمداً أخذ منه، فليس له من الدعوة شيء، ولكانت قريش وثقيف أول القائلين بهذا القول والمنادين به»[(٤)].

بل لو كان صحيحاً ما يقال عن النقل من شعر أمية بن أبي الصلت الثقفي لما أسلم أهل بيته، فقد أتت أخته فارعة النبيَّ ﷺ مسلمة بعد فتح الطائف، وأنشدت بين يديه شيئاً من شعر أخيها[(٥)]، كما ذكر أهل الأخبار والسير إسلام أولاده حين أسلمت ثقيف كلها، فابنه القاسم ذكره ابن حجر في الصحابة، وكان شاعراً، وهو الذي رثى عثمان بن عفان رضي الله عنه بقوله:

لعمري لبئس الذبح ضحيتم به ... خلاف رسول الله يوم الأضاحي
فطيبوا نفوساً بالقصاص فإنه ... سيسعى به الرحمٰن سعى نجاح[(٦)]

---

(١) البداية والنهاية، ابن كثير (٢/ ٢٨٥).
(٢) أخرجه مسلم ح(٢٢٥٥).
(٣) البداية والنهاية، ابن كثير (٢/ ٢٨٥).
(٤) المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، جواد علي (١٢/ ٦٨).
(٥) أخرجه أبو بكر الشيباني في الآحاد والمثاني ح(٣٤٧٩).
(٦) انظر: أُسد الغابة في معرفة الصحابة، ابن الأثير (٣/ ٥٩٦)، والإصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر (٥/ ٤٠٥)، والمفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، جواد علي (١٢/ ٦٨).

وكذلك أسلم ابنه ربيعة بن أمية، وهو كذلك مذكور في الصحابة[1] وابنه القاسم بن ربيعة ولّاه عثمان بن عفان الطائف[2]، وكذلك أسلم وهب بن أمية[3]، وفي إسلام هؤلاء ما يكفي لرد هذه الأبطولة، فلو رأوا القرآن أو بعضه منحولاً من شعر أبيهم لفضحوا ذلك، ولما كانوا في عداد المؤمنين.

ويشكك جواد علي بكثير مما ينسب إلى أمية ويرده إلى ظاهرة النحل التي ذكرناها آنفاً، فبعض ما ينسب إليه لا يعقل أن يكون من شعره، وهو لا ريب منحول ومتقول عليه، ومنه قولهم:

لك الحمد والمنُّ رب العبا ... د أنت المليك وأنت الحكم
محمداً أرسله بالهدى ... فعاش غنيّاً ولم يهتضم
عطاء من اللَّه أعطيته ... وخص به اللَّه أهل الحرم
وقد علموا أنه خيرهم ... وفي بيتهم ذي الندى والكرم
أطيعوا الرسول عباد الإلٰه ... تنجون من شر يوم ألم
تنجون من ظلمات العذاب ... ومن حر نار على من ظلم
دعانا النبي به خاتم ... فمن لم يجبه أسر الندم
نبي هُدى صادق طيب ... رحيم رؤوف بوصل الرحم
به ختم اللَّه من قبله ... ومن بعده من نبي ختم
يموت كما مات من قد مضى ... يرد إلى اللَّه باري النسم
مع الأنبياء في جنان الخلود ... هم أهلها غير حل القسم
وقدس فينا بحب الصلاة ... جميعاً وعلم خط القلم
كتاباً من اللَّه نقرأ به ... فمن يعتريه فقد ما أتم

فهذه الأبيات منسوبة إلى أمية بن أبي الصلت، وهي قطعاً من منحول الشعر المنسوب إليه، إذ هي ولا ريب لمؤمن بالنبي ﷺ مصدق بالقرآن، وهذا

---

(١) انظر: الإصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر (٢/ ٤٦١).

(٢) انظر: الإكمال، ابن ماكولا (٦/ ٣٠٢).

(٣) انظر: أُسد الغابة في معرفة الصحابة، ابن الأثير (٥/ ٤٥٦)، والإصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر (٦/ ٦٢٢).

لم يتحقق في أمية الذي مات على الكفر[1].

ثم لو فرضنا جدلاً أن أمية كان قبل الإسلام، فهل مجرد التشابه في كلمات معدودات كاف للحكم أن القرآن ـ بطوله ـ منقول عن هذا أو ذاك، ﴿فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلۡقَوۡمِ لَا يَكَادُونَ يَفۡقَهُونَ حَدِيثٗا ٧٨﴾ [النساء: ٧٨].

وهكذا تبيَّن سخف وضعف الافتراءات والأباطيل التي تنسب إلى القرآن النقل من هذه المصادر البشرية، وأنه كلام الله تعالى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد.

---

(١) المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، جواد علي (١٢/ ٦٨)، وانظر: خزانة الأدب، عبد القادر البغدادي (١/ ٢٤٩).

الناسخ والمنسوخ في القرآن

قالوا: في القرآن ناسخ ومنسوخ، ومثل هذا لا يعقل أن يكون في كلام الله العليم المحيط بكل شيء؛ لأن النسخ يدل على نقص العلم، وتبدل الرأي، والله منزه عن مثل هذه الآفات.

والجواب: العجب كل العجب أن يستنكر وقوع النسخ في القرآن ويستقبحه من تطفح أسفاره المقدسة وتشريعاته بمثله، من غير أن يرى في ذلك قدحاً في كتبه، فكم من حكم في التوراة نسخه العهد الجديد ﴿وَلِأُحِلَّ لَكُم بَعْضَ ٱلَّذِى حُرِّمَ عَلَيْكُمْ﴾ [آل عمران: ٥٠].

وشواهد هذا النسخ في كتابهم المقدس كثيرة، ومن ذلك أن الله حرم عليهم في التوراة الكثير من الحيوانات واعتبرها نجسة؛ كالخنازير والإبل والأرانب «إلا هذه فلا تأكلوها، مما يجترّ، ومما يشق الظلف المنقسم: الجمل والأرنب والوبر؛ لأنها تجترّ، لكنها لا تشق ظلفاً، فهي نجسة لكم، والخنزير لأنه يشق الظلف، لكنه لا يجترّ، فهو نجس لكم، فمن لحمها لا تأكلوا» (التثنية: ١٤/٧ ـ ٨)، فهذه الحيوانات ـ وغيرها مما ذكر بعده ـ نجسة بشهادة التوراة (انظر: التثنية ١٤/١ ـ ٢٤).

ومع ذلك لا يمتنع المسيحيون اليوم عن واحد منها؛ لأن مقدسهم بولس أخبرهم بنسخ نجاستها ونسخ تحريمها أيضاً بقوله: «أنا عالم ومتيقن في الرب يسوع أن لا شيء نجس في حد ذاته، ولكنه يكون نجساً لمن يعتبره نجساً» (رومية ١٤/١٤)، فهذا نسخ لحكم النجاسة التوراتي، وأما نسخ التحريم ففي

زعم بولس أن المسيح بدمه المسفوح «محا الصك الذي علينا في الفرائض.. فلا يحكم عليكم أحد في أكل أو شرب أو من جهة عيد أو هلال أو سبت» (كولوسي ٢/ ١٤ ـ ١٦)، فقد نسخ دمه كل المحرمات من طعام وشراب وسبت، ولأجل ذلك يأكلها المسيحيون بلا أي حرج؛ مع إيمانهم بصحة النصوص التوراتية المحرِّمة لها، لكنهم يعتبرونها نصوصاً منسوخة من جهة العمل بها.

بل إن الكتاب المقدس يحكي لنا في مسألة حكم الطلاق عن تبدل ونسخ الحكم الإلٰهي مرة بعد مرة، فالطلاق حسب إنجيل متّى كان حراماً في زمن آدم، ثم أحله الله لبني إسرائيل في أيام موسى، فجاءت شرائع التوراة ببيان أحكامه (انظر: التثنية ٢٤)، ثم حرمه المسيح عليه السلام إلَّا لعلَّة الزنا.

وبيان هذا وتفصيله أن المسيح قال للفريسيين محرماً الطلاق: «الذي جمعه الله لا يفرقه إنسان، قالوا له: فلماذا أوصى موسى أن يعطى كتاب طلاق فتطلّق؟ قال لهم: إن موسى من أجل قساوة قلوبكم أذن لكم أن تطلّقوا نساءكم، ولكن من البدء لم يكن هكذا، وأقول لكم: إن من طلّق امرأته إلا بسبب الزنى وتزوج بأخرى يزني. والذي يتزوج بمطلّقة يزني» (متى ١٩/ ٦ ـ ٩).

ويبطل النصارى اليوم كل الشرائع التوراتية الموجودة في العهد القديم، والتي يؤمنون بقدسيتها، وأنها من الله تعالى، لكنهم يرونها منسوخة من جهة العمل بها، ويقولون: أبطلها جميعاً جسدُ المسيح المعلق على الصليب، كما يقول بولس عن المسيح: «مبطلاً بجسده ناموس الوصايا» (أفسس ٢/ ١٥)، وقوله: «المسيح افتدانا من لعنة الناموس» (غلاطية ٣/ ١٣)، فالمسيح وفق هذه الفقرات خلصهم من اللعنة المذكورة في سفر التثنية، والتي تحيق بكل من لا يعمل بأحكام الشريعة: «ملعون من لا يقيم كلمات هذا الناموس، ليعمل بها» (التثنية ٢٧/ ٢٦)، فبطل فيما بطل مئات الأحكام التوراتية الواردة في سفري التثنية واللاويين؛ كقتل القاتل ورجم الزاني والختان والسبت وتحريم الخنزير.

ويلزمنا هنا التنبيه إلى أن قول أهل الكتاب بالنسخ مختلف تماماً عن قول المسلمين الذين يعظمون المنسوخ من القرآن، ويرونه حكماً إلٰهيّاً صالحاً

ونافعاً رفعه الله بحكم آخر أنفع للعباد منه مراعاة لتغير أحوالهم، بينما تنتقص كتب أهل الكتاب المنسوخ منها، وتجعل علة نسخه ضعفَه وعدمَ نفعه، لا مراعاة المستجدات في أحوال الناس، يقول الكاتب المجهول لرسالة العبرانيين: «فإنه يصير إبطال الوصية السابقة من أجل ضعفها وعدم نفعها، إذ الناموس لم يكمل شيئاً، ولكن يصير إدخال رجاء أفضل، به نقترب إلى الله» (عبرانيين ٧/١٨ ـ ١٩).

ويواصل كاتب رسالة العبرانيين، فيصف ناموس الكهنوت التوراتي بالعتق والشيخوخة والتهافت، فيقول: «وأما ما عتق وشاخ فهو قريب من الاضمحلال» (عبرانيين ٨/١٣)، ويزدريه متهماً إياه بالعيب: «فإنه لو كان ذلك الأول بلا عيب، لما طُلب موضعٌ لثانٍ» (عبرانيين ٨/٧)، ولتدارك هذا العيب والضعف في العهد القديم؛ فقد أنشأ عهداً جديداً يجعل الإيمان بالمسيح المصلوب طريقاً للنجاة، وهكذا فالنسخ عند أهل الكتاب سببه طروء العلم على الله بعد الجهل ـ وحاشا لله العظيم العليم ـ، وهو ما يسميه علماء الفلسفة بـ(البداء).

أما نحن المسلمين، فنؤمن أن الله على كل شيء قدير، وأنه بكل شيء عليم، لا يعزب عنه شيء في السماوات ولا في الأرض، ونسخُ بعض آياته إنما هو من تمام علمه بما يصلح أحوال خلقه.

وقد حكى الله لنا في القرآن استنكار المشركين للنسخ، وتولى الرد عليهم ببيان سعة علمه، وأنه ﷻ يبدل وفق علمه العظيم رغم معارضة الذين لا يعلمون بما يفعله الله وما يقدر عليه: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓا۟ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍۭ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٠١﴾﴾ [النحل: ١٠١]، وقد بينت الآية التي بعدها علة التبديل، وأنه مراعاة لتبدل أحوال الناس: ﴿قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ لِيُثَبِّتَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴿١٠٢﴾﴾ [النحل: ١٠٢] فتبين الآية أن النسخ يكون بعلم الله المطلع على ما يقوله الجاهلون.

ولتقريب فهم النسخ إلى الأذهان مثَّل العلماء له بفعل الطبيب الحاذق

الذي يصف للمريض دواء، وهو يعلم أنه بعد تحسن حاله سيصف له دواء بديلاً يناسب حاله الجديد، فتبديله للدواء عن علم وحذق، وإن استنكر صنيعه بعض الذين لا يعلمون.

هذا ويجدر التنبيه إلى أن النسخ خاص بالأحكام التي تتبدل مراعاة لأحوال العباد، ولم يقع شيء من نسخ القرآن في الأخبار؛ لأن النسخ فيها ضعفُ علمٍ وقلَّةُ معرفة وتكذيبٌ لخبر سابق، وإنما وقع نسخ القرآن في الأحكام التي تدرج الله فيها مراعاة لأحوال الناس، وليعطيهم فرصة لتغيير إلفِهم وما اعتادوه زمناً طويلاً.

ومثال ذلك في تحريم الله الخمر بالتدريج مراعاة لأحوال العرب الذين كانوا يعاقرون الخمر، ، فأراد الله أن ييسر عليهم ترك هذه العادة فحرمها بالتدريج، فأول ما نزل فيها قوله: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ۗ﴾ [البقرة: ٢١٩]، فالخمر فيها منافع محدودة (كالتجارة)، لكن ما فيها من الإثم والضرر أعظم، وهذا كاف عند الكثيرين للتنبه إلى خطرها والامتناع عنها درءاً لضررها، واستغناء عن منفعتها المالية.

ثم بعد أن تشبع المسلمون بهذا المعنى وامتنع الكثير منهم عن معاقرة الخمر نزل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا۟ مَا تَقُولُونَ﴾ [النساء: ٤٣]، فامتنع جميع المسلمين عن تناولها سائر النهار؛ لأنها تشغل عن الصلاة وتفسدها، فتضايق عليهم وقت شربها، فلم يجدوا لها وقتاً إلا ما بين صلاة العشاء إلى الفجر، وهو وقت نومهم وراحتهم، وما بين الفجر والظهر، وهو وقت أعمالهم.

وقد أحسَّ الصحابة لما نزلت هذه الآية أن الله يشدد عليهم في الخمر، فدعا عمر رضي الله عنه الله فقال: اللَّهُمَّ بيِّن لنا في الخمر بيان شفاء. فنزل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ ۖ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴿٩١﴾﴾ [المائدة: ٩٠، ٩١]،

فدُعي عمر، فقُرئت عليه، فقال: (انتهينا انتهينا)[1].

فتغير حكم الخمر، ونسخه في آيات القرآن مرتبط بأحوال الناس ومراعاة مصلحتهم بالتدريج في التخلص من عادة شرب الخمر؛ كحال الطبيب الذي يعطي مريضه دواء ثم يستبدله بدواء آخر في أجل كان يرقبه، لتحسن حال المريض، فهذا من حذقه، ولو عدَّه بعض السفهاء قلة علم وضعف معرفة.

كما قد يقع النسخ لحكم أخرى، منها ابتلاء الله واختباره امتثال العباد لأوامره ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِى كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ ۚ وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ ۗ﴾ [البقرة: ١٤٣]، ومن هذا النوع أيضاً ابتلاء الله لإبراهيم حين أمره الله بذبح ابنه ابتلاء واختباراً، فلما امتثل إبراهيم وإسماعيل أمر ربِّهما، ورأى الله صدق استسلامهما وانقيادهما؛ افتداه الله بكبش أُمِر إبراهيم بذبحه، وبذلك نسخ الله الأمر بذبح الابن بأمر جديد وهو ذبح الكبش، لا لعلم جديد علمه الله، بل هو العليم الذي علم كل شيء قبل أن يخلقه، وكما قال ﷺ: «**كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة**»[2].

ويقع النسخ أيضاً ـ بتشديد الأحكام ـ عقوبة من الله لعصاة بني آدم، كما حرم الله على بني إسرائيل بعض ما كان حلالاً عليهم ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ كَثِيرًا ﴿١٦٠﴾ وَأَخْذِهِمُ ٱلرِّبَوٰا۟ وَقَدْ نُهُوا۟ عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلْبَٰطِلِ ۚ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَٰفِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴿١٦١﴾﴾ [النساء: ١٦٠، ١٦١].

وهكذا فالنسخ بعض كمال قوة الله وقدرته وعلمه بما يصلح لعباده، فهو ينسخ ما يشاء، ويبدله بما شاء وأراد ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ ۗ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٠٦﴾﴾ [البقرة: ١٠٦]، فالآية صريحة

---

(١) أخرجه الترمذي ح(٣٠٤٩)، والنسائي ح(٥٥٤٠)، وأبو داود ح(٣٦٧٠).

(٢) أخرجه مسلم ح(٢٦٥٣)، ويجدر هنا التنبيه إلى أن قصة إبراهيم مع ابنه الذبيح ونسخ الله أمره بالذبح مذكورة في سفر التكوين. انظر: (الإصحاح ٢٢).

بكمال صفات الله، وأنه ينسخ ما يشاء بقدرته التي لا يحدها شيء.

ويلزمنا التنبيه إلى أن النسخ في القرآن لا يقع من النبي ﷺ، بل هو فعل إلٰهي محض: ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآيِٕ نَفْسِيٓ ۖ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ ۖ﴾ [يونس: ١٥].

ثم لو تأملنا الآيات المنسوخة لوجدنا فيها ـ أحياناً ـ ما يشعر بكون هذا الحكم مؤقتاً، كما في حكم حبس الزانية في قوله: ﴿وَٱلَّٰتِى يَأْتِينَ ٱلْفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمْ فَٱسْتَشْهِدُوا۟ عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْ ۖ فَإِن شَهِدُوا۟ فَأَمْسِكُوهُنَّ فِى ٱلْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا ﴿١٥﴾﴾ [النساء: ١٥]، فقوله: ﴿أَوْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا ﴿١٥﴾﴾ نص في ترقب حكم جديد ينزل من الله تعالى، وقد تحقق هذا السبيل المنتظر من الله في آيات سورة النور التي قضت بجلد الزانية، بدلاً من الحكم المنسوخ (حبسها).

ولم تنسخ الآية من التلاوة؛ لأن الله نسخ حكمها، وأبقاها متلوة إلى قيام الساعة؛ يؤجر المسلمون على قراءتها، ويرون فيها بعض رحمة الله وتخفيفه على عباده حين نسخها بحكم آخر أيسر منه.

أما النوع الثاني من أنواع النسخ؛ فهو نسخ التلاوة، وهو نوع مخصوص بآيات من القرآن نزلت على النبي ﷺ، وقرأها المسلمون، ثم رفعها الله من قرآنه لحكمة هو أعلم بها ﴿يَمْحُوا۟ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ ۖ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ ﴿٣٩﴾﴾ [الرعد: ٣٩]، فما يمحوه الله من آياته ليس نسياناً، ولا لغيره مما يطرأ على البشر، بل هو وفق حكمته ومشيئته وعلمه الأزلي ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ﴿٢١﴾ فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍۭ ﴿٢٢﴾﴾ [البروج: ٢١، ٢٢]، فهو تبارك وتعالى قادر على نسخ ما يشاء من آي القرآن ﴿وَلَئِن شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ﴾ [الإسراء: ٨٦].

ولو شئنا تلمس ومعرفة الحكمة الإلٰهية في نسخ بعض الآيات تلاوة؛ لوجدنا أن بعض هذه الآيات نزل في معالجة أحداث مخصوصة كحادثة بئر معونة التي قتل فيها ما يقارب عُشر المسلمين حينذاك، فأنزل الله ما أنزل تثبيتاً لقلوب المؤمنين في وقت كربتهم وزلزالهم، ومثله نزلت آيات النهي عن الانتساب لغير الأب في وقت كان الناس يتعايرون بأنسابهم، فلربما نسب

الرجل نفسه إلى غير أبيه؛ فلما علم ربنا ﷻ حاجة المسلمين إلى تلكم الآيات في ذلك الزمان؛ أنزلها، وعلم ربنا أن الحاجة إليها مؤقتة، وأن البشرية لا تحتاجها في أجيالها القادمة؛ فنسخها بما هو خير منها أو مثلها، ورفع تلاوتها من المصاحف.

إن ما يعتبره المسلمون قرآناً ليس كل ما نزل على النبي ﷺ من الوحي، بل ما أثبته الله في العرضة الأخيرة لجبريل، وهو يعرضه على النبي ﷺ في آخر رمضان أدركه النبي ﷺ قبيل وفاته، وهذا المعنى يخبر عنه أنس بن مالك ﷺ بقوله: (أُنزل في الذين قتلوا ببئر معونة قرآن قرأناه، ثم نسخ بعد (بلغوا قومنا أن قد لقينا ربنا، فرضي عنا، ورضينا عنه))[١].

ويوضحه قول عمر رضي الله عنه: (أقرؤنا أُبي، وأقضانا علي، وإنا لندع من قول أُبي، وذاك أن أُبيّاً يقول: لا أدع شيئاً سمعتُه من رسول الله ﷺ، وقد قال الله ﷻ: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦])[٢].

فالله ﷻ ينسخ من آياته ويُنسِي عباده ما يشاء، فهو الذي يعلم الجهر وما يخفى، وهو بكل شيء عليم، وهو على كل شيء قدير: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ ٦ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُۚ إِنَّهُۥ يَعْلَمُ ٱلْجَهْرَ وَمَا يَخْفَىٰ ٧﴾ [الأعلى: ٦، ٧].

وهكذا فالعرضة الأخيرة للقرآن هي فقط ما تعبدنا الله بتلاوته إلى يوم القيامة، وأما ما سوى ذلك مما كان يقرأ؛ فقد نسخ بقراءة العرضة الأخيرة التي شهدها جمع من الصحابة، منهم زيد بن ثابت، فأهَّله ذلك لجمع القرآن زمن الصديق، ثم زمن عثمان رضي الله عنهم أجمعين.

قال أبو عبد الرحمٰن السلمي: «كانت قراءة أبي بكر وعمر وعثمان وزيد بن ثابت والمهاجرين والأنصار واحدة، كانوا يقرؤون القراءة العامة، وهي القراءة التي قرأها رسول الله ﷺ على جبريل مرتين في العام الذي قبض فيه»[٣].

---

(١) أخرجه البخاري ح(٢٨١٤)، ومسلم ح(٦٧٧).

(٢) أخرجه البخاري ح(٤٤٨١).

(٣) انظر: البرهان في علوم القرآن، الزركشي (١/ ٢٣٧).

وقال عن زيد: «شهد العرضة الأخيرة، وكان يُقرئ الناس بها حتى مات، ولذلك اعتمده أبو بكر وعمر في جمعه، وولاه عثمان كَتبة المصاحف رضي الله عنهم أجمعين»[(١)].

وعن كثير بن أفلح: أن عثمان رضي الله عنه: «لما أراد أن يكتب المصاحف جمع له اثني عشر رجلاً من قريش والأنصار، فيهم أُبي بن كعب وزيد بن ثابت... وكان عثمان يتعاهدهم، فكانوا إذا تدارءوا في شيء أخروه.. إنما كانوا يؤخرونه لينظروا أحدثهم عهداً بالعرضة الآخرة، فيكتبونها على قوله»[(٢)].

وعن سمُرة رضي الله عنه قال: عرض القرآن على رسول اللهِ ﷺ عرضات، فيقولون: إن قراءتنا هذه العرضة الأخيرة[(٣)].

قال عَبِيدة السلماني ـ وهو من كبار التابعين ـ: القراءة التي عُرِضَت على رسول الله ﷺ في العام الذي قبض فيه؛ هي القراءة التي يقرؤها الناس اليوم[(٤)].

وقال ابن تيمية: «العرضة الأخيرة هي قراءة زيد بن ثابت وغيره، وهي التي أمر الخلفاء الراشدون أبو بكر وعمر وعثمان وعلي بكتابتها في المصاحف، ثم أمر عثمان في خلافته بكتابتها في المصاحف وإرسالها إلى الأمصار، وجمع الناس عليها باتفاق من الصحابة»[(٥)].

وقال البغوي: «المصحف الذي استقر عليه الأمر هو آخر العرضات على رسول الله ﷺ، فأمر عثمان بنسخه في المصاحف، وجمع الناس عليه، وأذهب ما سوى ذلك؛ قطعاً لمادة الخلاف، فصار ما يخالف خط المصحف في حكم المنسوخ والمرفوع كسائر ما نسخ ورفع، فليس لأحد أن يعدو في اللفظ إلى ما هو خارج عن الرسم»[(٦)].

---

(١) انظر: المصدر السابق (١/ ٢٣٧).

(٢) أخرجه ابن أبي داود في كتاب المصاحف، ص(٣٣).

(٣) أخرجه الحاكم في المستدرك (٢/ ٤٢)، وصحَّحه، ووافقه الذهبي.

(٤) أخرجه البيهقي في دلائل النبوة (٧/ ١٥٥)، وابن أبي شيبة في المصنف (٧/ ٢٠٤).

(٥) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٣/ ٣٩٥).

(٦) شرح السُّنَّة، البغوي (٤/ ٥٢٥ ـ ٥٢٦).

وهكذا؛ فالآيات المنسوخ تلاوتها لم تسقط من المصحف نسياناً أو جهلاً؛ إنما نسخها الله، فلم يقرأها جبريل على النبي ﷺ في العرضة الأخيرة، التي أقرأها النبي ﷺ زيد بن ثابت وغيره من الصحابة، وبها قرأ المسلمون في كل العصور.

ومن هذا المنسوخ تلاوة؛ آية الرجم، وهي آية حفظها الصحابة ووعوها، ومع ذلك لم تكتب في القرآن الكريم لنسخها في العرضة الأخيرة، وقد خطب عمر الصحابة زمن خلافته، وقبل جمع عثمان للمصاحف، فقال: (إن الله بعث محمداً ﷺ بالحق، وأنزل عليه الكتاب، فكان مما أنزل الله آية الرجم، فقرأناها وعقلناها، ووعيناها، رجم رسول الله ﷺ، ورجمنا بعده، فأخشى إن طال بالناس زمان أن يقول قائل: والله ما نجد آية الرجم في كتاب الله؛ فيضلوا بترك فريضة أنزلها الله، والرجم في كتاب الله حق على من زنى إذا أحصن من الرجال والنساء إذا قامت البينة أو كان الحبل أو الاعتراف.

ثم إنا كنا نقرأ فيما نقرأ من كتاب الله (أن لا ترغبوا عن آبائكم، فإنه كفر بكم أن ترغبوا عن آبائكم) أو (إن كفراً بكم أن ترغبوا عن آبائكم))[(١)].

فذكر عمر رضي الله عنه في هذا الأثر آيتين منسوختين تلاوة من القرآن، فهو يعرفهما، ويقول عن آية الرجم: (فقرأناها، وعقلناها، ووعيناها)، ثم يذكر أنها نسخت من القرآن، وفي رواية أنه قال: (وايم الله، لولا أن يقول الناس: زاد عمر في كتاب الله عز وجل؛ لكتبتها)[(٢)]، فهو رضي الله عنه يؤكد نزولها، وأنها محفوظة عنده، وأنها غير موجودة في كتاب الله، وهذا قبل الجمع العثماني للقرآن الكريم.

كما ضرب عمر رضي الله عنه مثلاً آخر للمنسوخ تلاوة بآية التحذير من الانتساب

---

(١) أخرجه البخاري ح(٦٨٣٠)، ومسلم ح(١٦٩١)، وهذه الآية المنسوخة هي قوله تعالى: (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً من الله والله عليم حكيم). أخرجه أحمد في المسند من حديث أُبي بن كعب ح(٢٠٧٠٢).

(٢) أخرجه أبو داود ح(٤٤١٨).

إلى غير الآباء، وهذا كله في حضور جموع الصحابة رضوان الله عليهم؛ مما دل على معرفتهم جميعاً بوقوع النسخ تلاوة في القرآن الكريم.

وأما سبب إسقاط الصحابة لهذه الآية من المصحف فهو أمر النبي ﷺ بذلك، فقد روى البيهقي من حديث زيد بن ثابت: أنه دخل على مروان بن الحكم فسأله مروان عن سبب ترك كتابة هذه الآية في المصاحف، فأخبره زيد: أن عمر رضي الله عنه أتى النبي ﷺ، فقال: أكتبني آية الرجم؟ فقال ﷺ: «**لا أستطيع ذاك**».

قال البيهقي: «في هذا وما قبله دلالة على أن آية الرجم حكمها ثابت، وتلاوتها منسوخة، وهذا مما لا أعلم فيه خلافاً»[1].

ومن أمثلة المنسوخ: تلاوة آية الرضاع، ففي «صحيح مسلم»، من حديث أم المؤمنين عائشة: أنها قالت: (كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن، ثم نسخن بخمس معلومات، فتوفي رسول الله ﷺ، وهن فيما يقرأ من القرآن)[2].

وقولها: (وهن فيما يقرأ من القرآن)، ليس يساوي القول: (وهن من القرآن)، بل معناه: أن النسخ كان في أواخر حياة رسول الله ﷺ، فمات وبعض الصحابة لم يبلغهم النسخ، فما زالوا يقرؤونه على أنه من القرآن، وقد قال أبو موسى الأشعري رضي الله عنه: (نزلت ثم رفعت)[3].

قال النووي: «معناه: أن النسخ بخمس رضعات تأخر إنزاله جدّاً؛ حتى أنه ﷺ توفي وبعض الناس يقرأ خمس رضعات، ويجعلها قرآناً متلوّاً؛ لكونه لم يبلغه النسخ؛ لقرب عهده، فلما بلغهم النسخ بعد ذلك رجعوا عن ذلك، وأجمعوا على أن هذا لا يتلى»[4].

وقد يشكل ـ هنا ـ ما روي عن عائشة رضي الله عنها: أنها قالت: (لقد نزلت آية

---

(١) أخرجه البيهقي في السنن (٨/ ٢١١)، والنسائي في السنن الكبرى ح(٧١٤٨).

(٢) أخرجه مسلم ح(١٤٥٢).

(٣) البرهان في علوم القرآن، الزركشي (٢/ ٣٩).

(٤) شرح النووي على صحيح مسلم (١٠/ ٢٩).

الرجم ورضاعة الكبير عشراً، ولقد كان في صحيفة تحت سريري، فلما مات رسول الله ﷺ وتشاغلنا بموته دخل داجن فأكلها)[1]، فهذا الخبر يفيد أن آية الرجم وآية الرضاع عشراً قد ضاعتا بسبب أكل الداجن للصحيفة التي كتبتا فيها.

لكن هذا القول يندفع إذا علمنا أن الأثر ضعيف السند، منكر المتن، رده العلماء وضعفوه لأن في إسناده محمد بن إسحاق، وهو مدلس، ويرويه بالعنعنة [أي: بقوله: عن فلان]، وعنعنة المدلس لا تقبل، وترد حديثه كما هو معلوم في قواعد المحدثين، قال الألباني: «ابن إسحاق مدلس، وإنه إذا قال: (عن)؛ فليس بحجة، وإذا قال: (حدثني) فهو حجة»[2].

وسئل أحمد بن حنبل عنه: ابن إسحاق إذا تفرد بحديث تقبله؟ قال: «لا، والله إني رأيته يحدث عن جماعة بالحديث الواحد، ولا يفصل كلام ذا من ذا»[3].

وكان يقول: «ابن إسحاق ليس بحجة»[4].

قال الذهبي: «وابن إسحاق حجة في المغازي إذا أسند، وله مناكير وعجائب»[5]، وهذا الحديث من عجائبه ومناكيره، ويعله أمران: أولهما: أنه ليس في المغازي، والآخر: أنه معنعن غير مسند.

وقال أيضاً في ترجمته: «الذي يظهر لي أن ابن إسحاق حسن الحديث، صالح الحال، صدوق، وما انفرد به ففيه نكارة، فإن في حفظه شيئاً»[6].

قال ابن قتيبة: «فأما رضاع الكبير عشراً فنراه غلطاً من محمد بن إسحاق»[7]، هذا من جهة إسناده.

---

(١) أخرجه ابن ماجه ح(١٩٤٤).

(٢) دفاع عن الحديث النبوي، ناصر الدين الألباني، ص(٨٢).

(٣) تهذيب الكمال، المزي (٢٤/ ٤٢٢)، وتاريخ بغداد، الخطيب البغدادي (١/ ٣٢٠).

(٤) تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي (١/ ٢٣٠).

(٥) العلو، الذهبي، ص(٣٩).

(٦) ميزان الاعتدال، الذهبي (٣/ ٤٧٥).

(٧) تأويل مختلف الحديث، ابن قتيبة، ص(٣١٤).

وأما السرخسي فأعلَّ الأثر بنكارة متنه الذي يوحي أن مصدر هذه الآية كان هذه الصحيفة فقط، وأنها لم تكن محفوظة عند جماهير الصحابة: «حديث عائشة لا يكاد يصحّ... ومعلوم أن بهذا لا ينعدم حفظه من القلوب، ولا يتعذّر عليهم به إثباته في صحيفة أُخرى، فعرفنا أنّه لا أصل لهذا الحديث»(١)، وهكذا فالأثر ضعيف الإسناد، منكر المتن، لا يصلح ولا يقوى للاحتجاج به، وبمثل هذا الأثر الضعيف يفرح وينعق المبطلون!.

ومن المنسوخ تلاوة دعاء القنوت الذي يقنت به المسلمون في صلاة الوتر إلى يومنا هذا، فقد نزل قرآناً، ثم نُسخ في العرضة الأخيرة «**اللَّهُمَّ إنا نستعينك ونستغفرك. ونثني عليك ولا نكفرك. ونخلع ونترك من يفجرك. اللَّهُمَّ إياك نعبد. ولك نصلي ونسجد. وإليك نسعى ونحفِد. نرجو رحمتك ونخشى عذابك. إن عذابك الجد بالكافرين مُلحِق**».

وقد روي عن أُبي بن كعب: أنه أثبته في مصحفه، ذلك أن أُبيّاً كان يقول: (لا أدع شيئاً سمعته من رسول الله ﷺ)، وقد رد عليه الخليفة عمر، وضعّف قوله مستدلّاً بقول الله ﷻ: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦](٢).

وهذا المذهب بالقراءة بالمنسوخ كان مذهب أُبي رضي الله عنه أول الأمر، ثم رجع عنه، بدليل أنه أقرأ التابعين بما في مصحف الجماعة، كما هو مروي عنه في قراءة عاصم ونافع وابن كثير وأبي عمرو، التي اتصل إسنادها إليه من طريق أبي عبد الرحمٰن السلمي عبد الله بن عياش المخزومي وعبد الله بن السائب وأبي العالية(٣).

وذكر أبو الحسن الأشعري: أنه رأى مصحف أنس بالبصرة، عند بعض ولدِه، يقول: فوجدتُه مساوياً لمصحف الجماعة، وكان ولد أنس يروي أنه

(١) أصول السرخسي (٢/ ٨٠).

(٢) أخرجه البخاري ح(٤٤٨١).

(٣) انظر: الإقناع في القراءات السبع، ابن الباذش الأنصاري (١/ ٧٦، ٩١، ١٢٤)، والنشر في القراءات العشر، ابن الجزري (١/ ١١٢، ١٢٠، ١٣٣، ١٥٥).

خط أنس وإملاء أُبي بن كعب[1].

وهكذا يستبين للمنصف أن قول المسلمين بالنسخ مختلف عن قول أهل الكتاب، وأنه فرع عن كمال علم الله وقدرته ولطفه بعباده، فهو تعالى ﴿يَمۡحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثۡبِتُۖ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ ٣٩﴾ [الرعد: ٣٩]، وكل ذلك وقع في القرآن وفق حكمته ومشيئته وعلمه الأزلي المكتوب في اللوح المحفوظ ﴿بَلۡ هُوَ قُرۡءَانٞ مَّجِيدٞ ٢١ فِي لَوۡحٖ مَّحۡفُوظِۭ ٢٢﴾ [البروج: ٢١، ٢٢].

---

(١) نكت الانتصار لنقل القرآن، الباقلاني، ص(٨١).

هل تغير النص القرآني في عصر الصحابة الكرام أو بعدهم؟

- أولاً: اختلاف مصاحف الصحابة:
- ثانياً: اختلاف الصدر الأول في قراءة بعض آيات القرآن الكريم:
- ثالثاً: هل أسقط ابن مسعود رضي الله عنه المعوذتين من مصحفه؟
- رابعاً: هل أسقط ابن مسعود رضي الله عنه الفاتحة من مصحفه؟

• خامساً: هل أخطأ نساخ القرآن في كتابة بعض كلماته؟

١ ـ قالوا: النص القرآني تعرض للتغيير والتحريف الذي طرأ عليه بسبب خطأ الرواة والنساخ.

واستدلوا لذلك بما روي عن ابن عباس أنه كان يقرأ «أفلم يتبين للذين آمنوا» فقيل له: إنها ﴿أَفَلَمْ يَاْيْـَٔسِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ﴾ [الرعد: ٣١] فقال: إني أرى الكاتب كتبها وهو ناعس[٤].

الجواب: لن نعيد هنا ما سبق عرضه عن كيفية نقل القرآن الكريم بحفظ الجموع من الصحابة وإجماعهم على المصحف الذي كتبه عثمان، فقد أجمعوا على ترك القراءة بما خالف حروفه؛ ولو كان منقولاً عن النبي ﷺ.

وهكذا، فلو صح سند الخبر المنقول عن ابن عباس لما كان فيه ما

---

(١) مناهل العرفان، الزرقاني (١/ ١٩٢).

(٢) عزاه السيوطي أيضاً في الدر المنثور (١/ ١٠) إلى عبد بن حميد، ولم أجده في مسنده، ولعله أيضاً في تفسيره المفقود، وانظر: تفسير القرآن العظيم لابن كثير (١/ ١٠٣)، وكلام أبي بكر الأنباري ذكره القرطبي في الجامع لأحكام القرآن (١/ ١١٥).

(٣) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي (١/ ١١٥).

(٤) أخرجه الطبري (١٣/ ١٥٤)، وذكره السيوطي في الدر (٤/ ٦٥٣)، وعزاه لابن الأنباري في المصاحف.

يقدح في وثاقة النص القرآني، لمخالفته لنقل جموع الثقات الذي نقل القرآن عن طريقها.

لكن الرواية المذكورة لا تصح نسبتها إلى ابن عباس[1]، بل هي ضعيفة منكرة المتن، ردها العلماء واستبشعوها لمخالفتها لظاهر القرآن الكريم ﴿وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ٩﴾ [الحجر: ٩]، ثم لأبسط معارفنا عن كيفية نقل القرآن الكريم، قال الزمخشري: «هذا ونحوه مما لا يصدق في كتاب الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. وكيف يخفى هذا حتى يبقى ثابتاً بين دفتي الإمام [أي: المصحف الإمام، وهو مصحف عثمان]، وكان متقلباً بين أيدي أولئك الأعلام المحتاطين لدين الله المهيمنين عليه، لا يغفلون عن جلائله ودقائقه؛ خصوصاً عن القانون الذي إليه المرجع، والقاعدة التي أقيم عليها البناء؟ هذا والله فرية ما فيها مرية.

وقال الفراء: «لا يتلى إلا كما أنزل: ﴿أَفَلَمْ يَاْيْـَٔسِ﴾»[2].

وقال أبو حيان: «وأما قول من قال: «إنما كتبه الكاتب وهو ناعس، فسوى أسنان السين» فقول زنديق ملحد»[3].

وقال الألوسي: «فرواية ذلك ـ كما في الدر المنثور ـ عن ابن عباس

---

(١) رجح ابن حجر تصحيح سند الرواية المنسوبة إلى ابن عباس، وتعقبه الشيخ أحمد شاكر بقوله: «فإسناده صحيح، لا مطعن فيه، ومع صحة إسناده لم أجد أحداً من أصحاب الدواوين الكبار؛ كأحمد في مسنده، أو الحاكم في المستدرك، ولا أحداً ممن نقل عن الدواوين الكبار؛ كالهيثمي في مجمع الزوائد، أخرج هذا الخبر أو أشار إلى هذه القراءة عن ابن عباس، أو علي بن أبي طالب، كما جاء في الخبر الذي قبله رقم (٢٠٤٠٨)، بل أعجب من ذلك أن ابن كثير، وهو المتعقب أحاديث أبي جعفر في التفسير، لما بلغ تفسير هذه الآية، لم يفعل سوى أن أشار إلى قراءة ابن عباس، وأغفل هذا الخبر إغفالاً على غير عادته، وأكبر ظني أن ابن كثير عرف صحة إسناده، ولكنه أنكر ظاهر معناه إنكاراً حمله على السكوت عنه، وكان خليقاً أن يذكره ويصفه بالغرابة أو النكارة، ولكنه لم يفعل؛ لأنه فيما أظن قد تحير في صحة إسناده، مع نكارة ما يدل عليه ظاهر لفظه، وزاد هذا الظاهر نكارة عنده، ما قاله المفسرون قبله في هذا الخبر عن ابن عباس، حين رووه غير مسند بألفاظ غير هذه الألفاظ». تعليق أحمد شاكر على تفسير الطبري (١٦/ ٤٥٢).

(٢) الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل (٢/ ٤٩٩).

(٣) البحر المحيط (٦/ ٣٩١).

رضي الله تعالى عنهما غير صحيحة»[1].

وقال الزرقاني: «لم يصح ذلك عن ابن عباس».

ويشهد لضعف هذه الرواية أمور، منها أنه ورد عن ابن عباس تفسيره للفظة ﴿يَاْيْـَٔسِ﴾، مما يدل على قراءته بها، فقد أخرج ابن جرير، وابن المنذر، وابن أبي حاتم عن ابن عباس رضي الله عنهما: أنه فسَّر ﴿أَفَلَمۡ يَاْيْـَٔسِ﴾ بقوله: «يعلم»، فتفسيره إقرار منه لأصالتها، ويناقض الرواية المزعومة التي توهم تخطئته لمن قرأ: ﴿يَاْيْـَٔسِ﴾.

ويزيد الأمر وضوحاً وجلاء ما أخرجه الطستي عن نافع بن الأزرق: أنه سأل ابن عباس عن قوله: ﴿أَفَلَمۡ يَاْيْـَٔسِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ﴾ ففسرها بقوله: «(أفلم يعلم) بلغة بني مالك».

فقال ابن الأزرق: وهل تعرف العرب ذلك؟

قال: «نعم، أما سمعت مالك بن عوف يقول:

لقد يئس الأقوام أني أنا ابنه ... وإن كنت عن أرض العشيرة نائيا»[2].

لكن الشاهد الأهم على ضعف هذه الرواية هو مخالفتها للقراءات الصحيحة المنقولة عن ابن عباس بروايات الجموع عن الجموع، وفي كلها قرأ الرواة عنه: ﴿أَفَلَمۡ يَاْيْـَٔسِ﴾، وهذه القراءات أوثق في أسانيدها وأصح من الرواية المشكلة.

فقراءة أبي عمرو الدوري مسندة إلى ابن عباس، وقرأ فيها: ﴿أَفَلَمۡ يَاْيْـَٔسِ﴾، فقد قرأ أبو عمرو على مجاهد المكي وسعيد بن جبير وعطاء بن أبي رباح وعكرمة بن خالد القرشي وأخيه أبي وابصة الحارث بن خالد القرشي، وكل هؤلاء قرؤوا على ابن عباس رضي الله عنهما: ﴿أَفَلَمۡ يَاْيْـَٔسِ﴾.

---

(١) روح المعاني (٧/١٤٨).

(٢) ويدل عليه أيضاً قول سحيم اليربوعي:

أقول لهم بالشعب إذ يأسرونني ... ألم تيأسوا(*) أني ابن فارسِ زهدمِ

(*) [أي: تعلموا].

كما قرأها أبو عمرو بهذا اللفظ على شيوخه محمد بن محيصن وأبي صفوان حميد الأعرج، وقد قرآ على مجاهد تلميذ ابن عباس[1].

قال ابن الأنباري: «روي عن عكرمة عن ابن أبي نجيح: أنه قرأ: (أفلم يتبين الذين آمنوا)، وبها احتج من زعم أنه الصواب في التلاوة، وهو باطل عن ابن عباس؛ لأن مجاهداً وسعيد بن جبير حكيا الحرف عن ابن عباس على ما هو في المصحف بقراءة أبي عمرو، وروايته عن مجاهد وسعيد بن جبير عن ابن عباس»[2].

٢ ـ قالوا: أخطأ نساخ القرآن في قراءة بعض كلمات القرآن، وتغيرت بسبب القراءة الخاطئة، ومثلوا له بكلمة ﴿أُمَّةٍ﴾ في قوله: ﴿وَٱدَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ﴾ [يوسف: ٤٥]، فزعموا أنها ينبغي أن تكون (وادكر بعد أمد).

وذكروا مثالاً آخر لما أسموه أخطاء نساخ القرآن في كلمة ﴿حَصَبُ﴾، وذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَٰرِدُونَ ﴿٩٨﴾﴾ [الأنبياء: ٩٨]، فزعم أنها في الأصل (حطب جهنم)، فتحرفت على قارئها إلى ﴿حَصَبُ﴾؛ لأن الحصب يكون من الحجر، بينما الحطب يكون من الشجر الذي هو وقود النار.

الجواب: لم يقرأ المستشرق بيلامي[3] صاحب هذه الشبهة ما يسوغ له هذا القول في مخطوطة للقرآن، ولم يجده في رواية من الروايات، لكنها خاطرة لامست خياله وهو يشرب الشاي، ولربما القهوة، وقد أودى به جهله بألفاظ العرب إلى الظن بأن كلمة ﴿أُمَّةٍ﴾ لا تناسب هذا السياق، إذ لا يعرف أن (الأمة) لفظ مشترك، يقصد به العرب عدداً من المعاني، ورد بعضها في القرآن.

ومنها: الجماعة، ومنه قوله تعالى: ﴿وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ ٱلنَّاسِ﴾ [القصص: ٢٣]؛ أي: جماعة من الناس. ومن معاني (الأمة): المقتدى به،

---

(١) انظر: الإقناع في القراءات السبع (١/ ١٠١).

(٢) الجامع لأحكام القرآن (٩/ ٣٢٠).

(٣) مزاعم المستشرقين حول القرآن الكريم، د. محمد مهر علي (نسخة إلكترونية) في مقال نشره في مجلة الجمعية الاستشراقية الأمريكية سنة ١٩٩٣م.

ومنه قوله: ﴿إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً﴾ [النحل: ١٢٠]؛ أي: إماماً يقتدى به، وكذلك يراد من (الأمة): الطريقة أو الدين، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ﴾ [الزخرف: ٢٢]؛ أي: على طريقة.

ومن معاني هذه الكلمة القرآنية أيضاً في لغة العرب: المدة والأمد، وورد لها شاهد آخر في القرآن الكريم، وهو قوله تعالى: ﴿وَلَئِنْ أَخَّرْنَا عَنْهُمُ ٱلْعَذَابَ إِلَىٰٓ أُمَّةٍ مَّعْدُودَةٍ﴾ [هود: ٨]، فأمَّة هنا تعني: (مدة) أو (أمد).

وقال ابن درستويه: «والأمة لا تكون [بمعنى] الحين إلا على حذف مضاف، وإقامة المضاف إليه مقامه، كأنه قال ـ والله أعلم ـ: وادكر بعد حين أمة، أو بعد زمن أمة، وما أشبه ذلك»(١).

وأما بخصوص الخطأ الآخر الذي زعمه المستشرق بيلامي، ونسبه إلى قراءة خاطئة لأحد النساخ في قوله: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾، فزعم أن الأصل (حطب جهنم) لأن الحصب من الحجر، والحطب من الشجر الذي هو وقود النار.

وقد جهل بيلامي أن القرآن ذكر الحجارة مرتين في سياق حديثه عن وقود جهنم، فهي نار ﴿وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ﴾ [التحريم: ٦]، فالنار وقودها الحجر والشجر والإنسان، ولذا شبَّه الله عذاب أهل النار بالحصب، وهو الحجر الذي تذيبه النار، وهو مشهد أعظم من إحراق الشجر.

ولا ريب أن (الحصب) أنسب هنا من (الحطب)؛ لأن الحديث عن إحراقهم وآلهتهم المصنوعة من الحجارة لا الشجر ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَٰرِدُونَ ۝٩٨﴾ [الأنبياء: ٩٨].

إن أمثال هذه المطاعن مما تضحك له الثكلى، ويفتقر إلى أدنى صور الموضوعية التي يفتقدها المستشرقون بقدر جهلهم بوسائط نقل القرآن عبر القرون، وأعداد حافظيه بين الصحابة والتابعين ومن بعدهم إلى يوم الدين.

---

(١) الجامع لأحكام القرآن (٩/ ٢٠١).

• سادساً: هل في القرآن زيادة أو سقط أو جمل لم تكتمل؟

١ ـ **قالوا**: في القرآن جمل لا يتضح معناها إلا بحذف واو منها، وقصدوا بذلك قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا ذَهَبُواْ بِهِۦ وَأَجْمَعُوٓاْ أَن يَجْعَلُوهُ فِى غَيَٰبَتِ ٱلْجُبِّۚ وَأَوْحَيْنَآ إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُم بِأَمْرِهِمْ هَٰذَا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴿١٥﴾﴾ [يوسف: ١٥] فتساءلوا أين خبر ﴿فَلَمَّا ذَهَبُواْ بِهِۦ وَأَجْمَعُوٓاْ﴾؟ ورأوا أن المعنى لا يتم إلا بحذف الواو في قوله: ﴿وَأَوْحَيْنَآ﴾ لنصل إلى الخبر، وهو بحسب زعمهم (أوحينا إليه لتنبئنهم بأمرهم هذا).

ومثله زعموه في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَسْلَمَا وَتَلَّهُۥ لِلْجَبِينِ ﴿١٠٣﴾ وَنَٰدَيْنَٰهُ أَن يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ ﴿١٠٤﴾ قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآۚ إِنَّا كَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿١٠٥﴾﴾ [الصافات: ١٠٣ ـ ١٠٥]، فزعموا أن قوله: ﴿فَلَمَّآ أَسْلَمَا﴾ لا يظهر خبره إلا بحذف الواو من قوله: ﴿وَتَلَّهُۥ لِلْجَبِينِ ﴿١٠٣﴾﴾.

الجواب: للعلماء في جواب هذه المسألة أجوبة، وكلها وجوه صحيحة تعرفها العرب في كلامها، وأهمها ثلاثة وجوه:

الأول: وهو مذهب علماء اللغة البصريين، ويرون أن الخبر في هذه الشواهد محذوف مضمر، وتقديره يكون بحسب السياق، وهو موضع نستوفيه ونذكر شواهده في حديث يأتي قريباً عن الجمل التي زعموا عدم اكتمالها.

الثاني: وهو مذهب علماء اللغة الكوفيين، ويرون أن الخبر في هذه الشواهد وأمثالها ظاهر بعد واو الصلة، التي تقحمها العرب في جواب (لما) و(حتى)، فما يأتي بعدهما يقع جواباً لما قبلهما[1].

وقد نقل ابن الأنباري الرأيين بقوله: «ذهب الكوفيون إلى الواو العاطفة يجوز أن تقع زائدة، وإليه ذهب أبو الحسن الأخفش وأبو العباس المبرد وأبو القاسم ابن برهان من البصريين. وذهب [جمهور] البصريون إلى أنه لا يجوز»[2].

---

(١) انظر: اللباب في علوم الكتاب، ابن عادل الدمشقي (٢٠/ ٢٢٦).

(٢) الإنصاف في مسائل الخلاف (٢/ ٦٥٤)، شرح الرضي على الكافية، الأستراباذي (٤/ ٣٩٣)، والجامع =

وتقدير السياق في الآيات السابقة على مذهب الكوفيين: (فلما ذهبوا به وأجمعوا أن يجعلوه في غيابة الجب أوحينا إليه لتنبئنهم بأمرهم) (فلما أسلما وتله للجبين ناديناه يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا).

ويسمي بعض النحاة واو الصلة بالواو (الزائدة)؛ لأنها لا محل لها من الإعراب، والعرب تزيدها في كلامها لمآرب بيانية، وكذلك صنع القرآن الذي نزل موافقاً لطرائقهم في الكلام والبيان.

ومن شواهد إضافة العرب لهذه الواو قول الأسود بن يعفر النهشلي:

حتى إذا قملت بطونكم ... ورأيتم أبناءكم شبوا
وقلبتم ظهر المجن لنا ... إن اللئيم العاجز الخب

والمعنى: قلبتم ظهر المجن بعد أن كبر أبناؤكم وشبعتم.

ولن يقبل تخبط جاهل ـ لم يعرف طرائق العرب في الكلام ـ بوجوب حذف الواو في قوله: (وقلبتم)، فما هو أدرى بلغة العرب من شاعر تميم في الجاهلية ونديم النعمان بن المنذر ملك المناذرة.

ومن صور الواو (الزائدة) قول امرؤ القيس:

فلما أجزنا ساحة الحي وانتحى ... بنا بطن خبت ذي حقاف عقنقل

والمعنى: لما أجزنا ساحة الحي انتحى بنا . . . والواو زائدة.

ومن بعدهما قال الأخطل التغلبي النصراني:

ولما رأى الرحمٰن أن ليس منهم ... رشيد ولا ناه أخاه عن الغدر
وصب عليهم تغلب ابنة وائل ... فكانوا عليهم مثل راغية البكر

والمعنى: صب الله عليهم العذاب بتغلب بعد أن فسدوا وغدروا.

الثالث: وهو مكمل للثاني، فقد ذهب آخرون من فقهاء اللغة إلى جواز زيادة الواو في جواب (لما) و(حتى)، وفي جواب غيرهما، ومثّلوا له بقول الشاعر:

= لأحكام القرآن، للقرطبي (١٥/ ١٠٤)، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، عبد القادر بن عمر البغدادي (١١/ ٥٧).

فإن رشيداً وابن مروان لم يكن ليفعل حتى يصدر الأمر مصدرا

فإنه أراد رشيد بن مروان، فزاد الواو بين الصفة والموصوف، وليس في السياق (لما) ولا (حتى).

ومثله قول شاعر آخر:

كنا ولا تعصي الحليلة بعلها فاليوم تضربه إذا ما هو عصى

فزاد الواو في خبر كان، والمعنى: كنا لا تعصي الحليلة زوجها[1].

٢ ـ قالوا: ثمة جمل في القرآن لم تكتمل[2]، ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْءَانًا سُيِّرَتْ بِهِ ٱلْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ ٱلْأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ ٱلْمَوْتَىٰ ۗ بَل لِّلَّهِ ٱلْأَمْرُ جَمِيعًا ۗ﴾ [الرعد: ٣١]، وقوله: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا فُتِحَتْ أَبْوَٰبُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَآ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ﴾ [الزمر: ٩١].

والجواب: قبل الشروع في تبيان جواب قولهم تفصيلاً؛ نستذكر قولاً لإمام اللغة الجرجاني، وهو يتحدث عن طرف من إعجاز القرآن، فيقول: «الحذف هو بابٌ دقيقُ المسلك، لطيفُ المأخذ، عجيبُ الأمر، شبيه بالسِّحر، فإنَّك ترى به ترك الذِكْر أفصحَ من الذكر، والصمت عن الإِفادة أزيدَ للإِفادة، وتجدُك أنطقَ ما تكونُ إذا لم تنطِقْ وأتمَّ ما تكون بياناً إذا لم تُبِن»[3].

ثم ذكر له عشرات الشواهد من القرآن الكريم ومن أشعار العرب وآدابها، ليدلل على فن تعرفه العرب في كلامها، ولا ينكره إلا الجاهلون من الأعاجم المستعربين اليوم.

وشواهد الحذف في القرآن الكريم كثيرة، وبين يدينا العديد منها مما جرى فيها حذف بعض الكلام من السياق، ولم يشكل على قارئيه؛ لأن المحذوف مما يدركه السامع من السياق، من غير حاجة لذكره، ومنه قول الله

---

(١) خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، عبد القادر بن عمر البغدادي (١١/ ٤٣ ـ ٤٥).

(٢) ذكرنا قبلُ مذهب أساطين اللغة الكوفيين في مثل هذه الشواهد، وأنهم يرون أن الخبر في هذه المواضع وأشباهها ظاهر بعد واو الصلة، ونقلنا بعض شواهده في لغة العرب والقرآن الكريم.

(٣) دلائل الإعجاز، ص(١٢١).

تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا فُتِحَتۡ يَأۡجُوجُ وَمَأۡجُوجُ وَهُم مِّن كُلِّ حَدَبٖ يَنسِلُونَ ٩٦ وَٱقۡتَرَبَ ٱلۡوَعۡدُ ٱلۡحَقُّ﴾ [الأنبياء: ٩٦، ٩٧] فقوله: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا فُتِحَتۡ يَأۡجُوجُ وَمَأۡجُوجُ وَهُم مِّن كُلِّ حَدَبٖ يَنسِلُونَ ٩٦﴾ مبتدأ، وخبره محذوف، والتقدير: حتى إذا فتحت يأجوج ومأجوج وهم من كل حدب قالوا: يا ويلنا فقد اقترب الوعد الحق؛ أي: يوم القيامة. وذلك أن خروج يأجوج ومأجوج علامة على اقترابه.

وكذلك حذف الخبر في قوله: ﴿وَسِيقَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوۡاْ رَبَّهُمۡ إِلَى ٱلۡجَنَّةِ زُمَرًاۖ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا وَفُتِحَتۡ أَبۡوَٰبُهَا وَقَالَ لَهُمۡ خَزَنَتُهَا سَلَٰمٌ عَلَيۡكُمۡ طِبۡتُمۡ فَٱدۡخُلُوهَا خَٰلِدِينَ ٧٣﴾ [الزمر: ٧٣]، والتقدير: سيق المتقون إلى الجنة زمراً حتى إذا جاءوها استقبلتهم الملائكة، وفتحت أبوابها وقال لهم خزنتها..

والواو في قوله: ﴿وَٱقۡتَرَبَ﴾ ﴿وَفُتِحَتۡ أَبۡوَٰبُهَا﴾ هي واو العطف، معطوفة على محذوف دل عليه السياق.

وهنا يسأل سائل: لم يحذف العرب في كلامهم ما يحذفون؟

العرب تفعل ذلك لأمرين:

الأول: الإيجاز البلاغي لما يفهمه السامع من غير حاجته إلى ذكره، فالإيجاز فيما لا يخل بالمعنى ضرب من البلاغة لا يستغني عنه أرباب البيان، لما فيه من صون الكلام عن الحشو.

ومنه قوله تعالى: ﴿قَالَ لَوۡ أَنَّ لِي بِكُمۡ قُوَّةً أَوۡ ءَاوِيٓ إِلَىٰ رُكۡنٖ شَدِيدٖ ٨٠ قَالُواْ يَٰلُوطُ إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَن يَصِلُوٓاْ إِلَيۡكَۖ﴾ [هود: ٨٠، ٨١]، فخبر ﴿لَوۡ أَنَّ لِي بِكُمۡ قُوَّةً أَوۡ ءَاوِيٓ إِلَىٰ رُكۡنٖ شَدِيدٖ ٨٠﴾ محذوف، والتقدير: لو أن لي بكم قوةً أو آوي إلى ركنٍ شديدٍ لأويت إليه.

وكذلك قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا ضَاقَتۡ عَلَيۡهِمُ ٱلۡأَرۡضُ بِمَا رَحُبَتۡ وَضَاقَتۡ عَلَيۡهِمۡ أَنفُسُهُمۡ وَظَنُّوٓاْ أَن لَّا مَلۡجَأَ مِنَ ٱللَّهِ إِلَّآ إِلَيۡهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيۡهِمۡ لِيَتُوبُوٓاْۚ﴾ [التوبة: ١١٨]، وتقديره: لما ضاقت عليهم الأرض ألهمهم الله التوبة ثم تاب عليهم.

الثاني: أن الحذف يكون أحياناً أبلغ من التصريح في المعنى وأوقع.

وضربوا له بأمثلة منها: قول الكريم: إن جئتني أعطيتك...

فتركُ الكريمِ التصريحَ بالمُعطى أوقعِ وأرجى في نفس السامع من قوله: إن جئتني أعطيتك كذا وكذا.

ومن أمثلته أيضاً: إنذار القوي المقتدر لعدوه: والله لئن قمت إليك لأفعلن بك... فسكوت القوي عن التصريح بأنواع الوعيد يذهب بفكر المُتوعَد كل مذهب، فلا يدري أي أنواع المكروه ـ من الضرب والقتل والكسر ـ يصيبه، فتتمثل في فكره صور من العقوبات لم يخطر بعضها في ذهن المتوعِد، وتتكاثر عليه وتؤرقه، وهي ولا ريب أبلغ في نفسه وأزجر من قول المتوعِد: لئن قمت إليك لأضربنك.

وقد وقع في القرآن في غير ما موضع حذفُ ما يفهم من السياق لقصد الزجر والتخويف، منه قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ وَأَنَّ ٱللَّهَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿٢٠﴾﴾ [النور: ٢٠]، فحذف جواب ﴿لَوْلَآ﴾، والتقدير فيه: ولولا فضل الله عليكم ورحمته لفضحكم بما ترتكبون من الفاحشة ولعاجلكم بالعقوبة قبل التوبة و....

يقول العلَّامة أبو السعود في تعليل هذا الحذف: «وجواب لولا محذوف لتهويله، والإشعار بضيق العبارة عن حصره، كأنه قيل: ولولا تفضله تعالى عليكم ورحمته، وأنه تعالى مبالغ في قبول التوبة، حكيم في جميع أفعاله، وأحكامه التي من جملتها ما شرع لكم من حكم اللعان، لكان ما كان مما لا يحيط به نطاق البيان»(١).

ومثله في استدعاء المعاني الكثيرة بحذف الجواب: ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْءَانًا سُيِّرَتْ بِهِ ٱلْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ ٱلْأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ ٱلْمَوْتَىٰ ۗ بَل لِّلَّهِ ٱلْأَمْرُ جَمِيعًا ۗ﴾ [الرعد: ٣١]، والتقدير: لو أن قرآناً سيرت به الجبال أو قطعت به الأرض أو كلم به الموتى لما آمنوا به.

ويصح أيضاً وجه آخر: لكان هذا القرآن.

---

(١) تفسير أبو السعود (٦/ ١٥٩).

فحذفُ الجوابِ فتحَ الباب أمام ذهن السامع ليجول في كلا المعنيين الصحيحين، وهو يقول: صدق الله العظيم بقوله: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِى هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٢٧﴾ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴿٢٨﴾﴾ [الزمر: ٢٧، ٢٨].

وقد يغين الشيطان على أحدهم، فيتساءل: هل تعرف العرب مثل هذا الحذف في كلامها؟

ونقول: نعم، فذلك تعرفه العرب في كلام بلغائها، والقرآن النازل بلسان العرب وافقهم في أساليبهم وطرائق بيانهم، ومنها حذفهم الخبر أو جواب القسم.

قال امرؤ القيس:

فَلَوْ أَنَّهَا نَفْسٌ تَموتُ جَمِيعَةً ... ولكِنَّهَا نَفْسٌ تَسَاقَطُ أَنْفُسَاً

فقوله: (لو أنها نفس تموت جميعة) مبتدأ محذوف الخبر، وتقديره: لفنيت أو لاستراحت بموتها. فحذفُ الخبر يعطي الفرصة لإعمال الخبرين.

وكذلك قال جرير:

كذب العواذل لو رأين مناخنا ... بحزيز رامة والمطي سوامي

ولم يقل: لرأين ما يشجيهن ويسخن أعينهن.

وقال الشاعر:

قالت بنات العم يا سلمى وإنْ ... كان فقيراً معدماً قالت وإنْ

أي: رضيت زواجه وإن كان فقيراً.

وقال حاتم طيء مقالة صارت مثلاً حين أُسر، فلطمته جارية: لو غيرُ ذات سوار لطمتني.

أي: لو كان ظالمي رجلاً ذا قدر لكان سهلاً عليّ، أو لاقتصصت منه[1].

والعرب تعرف الاختصار في كلامها، لا في الجمل والكلمات فحسب،

---

(١) سر صناعة الإعراب، ابن جني (٢/ ٦٤٨).

بل قد تختصر الكلمة الواحدة، وتكتفي عنها بحرف، وهو ضرب لم يرد له في القرآن مثل، لما قد يقع فيه من التوهم، قال ابن مكناس:

لم أنس بدراً زارني ليلة مستوفراً ممتطياً للخطر
فلم يقف إلا بمقدار ما قلت له أهلاً وسهلاً ومر

[أي: مرحباً].

وقال الشاعر:

ما للظليم عَالَ كَيْفَ لا يا ينقَدُّ عنه جلده إذاً يا

قال الطبري: كأنه أراد أن يقول: إذاً يفعل كذا وكذا، فاكتفى بالياء من يفعل(١).

وقال آخر:

وبالخير خيرات وإن شرّاً فآ [أي: فشر] ولا أريد الشر إلا أن تآ [أي: تشاء]

وقال آخر:

قلنا قفي لنا فقالت قاف [أي: وقفتُ] لا تَحْسَبِي أنا نَسينا الإيجاف

فمن عرف أمثال هذا في كلام العرب أدرك بلاغة القرآن وعظمة بيانه، وأدرك أيضاً جهل الطاعنين فيه على غير هدى.

٣ ـ قالوا: لم يذكر القرآن جواب القسم في قوله تعالى: ﴿وَالْفَجْرِ ۝١ وَلَيَالٍ عَشْرٍ ۝٢ وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ ۝٣ وَاللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ ۝٤ هَلْ فِي ذَٰلِكَ قَسَمٌ لِّذِي حِجْرٍ ۝٥ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ ۝٦﴾ [الفجر: ١ ـ ٦]، وتساءلوا ما فائدة القسم إذا لم يذكر جوابه.

والجواب: ليس في القرآن قسم ليس له جواب، لكن جواب القسم قد يذكر صراحة، وقد يضمر، ويفهمه السامع بقرينة من السياق، يقول سيبويه: «والحذف في كلامهم كثير، إذا كان في الكلام ما يدل عليه».

وفي الآية المستشكلة جواب للقسم محذوف تقديره: والفجر وليال عشر

---

(١) جامع البيان (١/ ٢١٣)، وانظر: تفسير ابن كثير (٢/ ٦٤٨).

ليعذبنَّ الله الكفار كما فعل بعاد ذات العماد وثمود وفرعون ذي الأوتاد.

وقد ورد إضمار جواب القسم في غير ما موضع من القرآن الكريم، ومنه قوله تعالى: ﴿صٓۚ وَٱلْقُرْءَانِ ذِى ٱلذِّكْرِ ۝١ بَلِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فِى عِزَّةٍ وَشِقَاقٍ ۝٢﴾ [ص: ١، ٢] وجواب القسم مضمر محذوف، تقديره: ص والقرآن ذي الذكر، إنك لرسول الله، والذين كفروا في عزة وشقاق.

قال ابن عاشور: «والغرض من حذف جواب القسم هنا الإعراض عنه إلى ما هو أجدر بالذكر، وهو صفة الذين كفروا وكذبوا القرآن عناداً أو شقاقاً منهم»(١)

ومما حذف فيه جواب القسم أيضاً قوله تعالى: ﴿وَٱلنَّٰزِعَٰتِ غَرْقًا ۝١ وَٱلنَّٰشِطَٰتِ نَشْطًا ۝٢ وَٱلسَّٰبِحَٰتِ سَبْحًا ۝٣ فَٱلسَّٰبِقَٰتِ سَبْقًا ۝٤ فَٱلْمُدَبِّرَٰتِ أَمْرًا ۝٥ يَوْمَ تَرْجُفُ ٱلرَّاجِفَةُ ۝٦﴾ [النازعات: ١ ـ ٦]؛ أي: والنازعات والناشطات... لتبعثُنَّ يومَ ترجف الراجفة.

ومثله قوله تعالى: ﴿لَآ أُقْسِمُ بِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ ۝١ وَلَآ أُقْسِمُ بِٱلنَّفْسِ ٱللَّوَّامَةِ ۝٢ أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَلَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُۥ ۝٣ بَلَىٰ قَٰدِرِينَ عَلَىٰٓ أَن نُّسَوِّىَ بَنَانَهُۥ ۝٤﴾ [القيامة: ١ ـ ٤]، وجواب القسم فيه محذوف، دل عليه السياق؛ أي: أقسم لتبعثن ولتحاسبن وليجزين كل نفس بما كسبت.

---

(١) التحرير والتنوير (٢٣/ ٢٠٤).

القرآن والمسيحية

- أولاً: القرآن وألوهية المسيح:
- ثانياً: هل امتدح القرآن النصارى؟
- ثالثاً: من أتباع المسيح؟

- **رابعاً: سؤال أهل الكتاب:**

قالوا: طلب القرآن من النبي أن يسأل النصارى فيما يشكل عليه، وفيما يقع له من الريبة في دينه بقوله: ﴿فَإِن كُنتَ فِى شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ فَسْـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَـٰبَ مِن قَبْلِكَ ۚ لَقَدْ جَآءَكَ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ ﴿٩٤﴾﴾ [يونس: ٩٤]، وكما طلب هذا من النبي؛ فإنه طلبه من المسلمين حين أمرهم بسؤال أهل الذكر؛ أي: الكتب السابقة في قوله: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِىٓ إِلَيْهِمْ ۚ فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٤٣﴾﴾ [النحل: ٤٣].

والجواب: أن الآية الكريمة: ﴿فَإِن كُنتَ فِى شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ فَسْـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَـٰبَ مِن قَبْلِكَ ۚ لَقَدْ جَآءَكَ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ ﴿٩٤﴾﴾ [يونس: ٩٤]، لا تتحدث عن مشركي النصارى المنكرين لنبوته، ولا تجعلهم مرجعاً للنبي ﷺ، بل تتحدث عن الذين يشهدون له بأنه أتاه الحق من ربه.

كما يلزم التنويه أيضاً إلى أن النبي ﷺ لم يشك في شيء من نبوته، ولم يسأل أهل الكتاب ولا غيرهم، بل نقل عن بعض التابعين: أن النبي ﷺ قال: «**لا أشك ولا أسأل**»[١].

فلفظة (إنْ) لا تفيد أي تحقق لوقوع الشك من النبي ﷺ، إذ قد يعلق المحال بـ(إنْ)، كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَـٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْعَـٰبِدِينَ ﴿٨١﴾﴾ [الزخرف: ٨١]، وقوله: ﴿وَإِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنِ ٱسْتَطَعْتَ أَن تَبْتَغِىَ نَفَقًا فِى ٱلْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِى ٱلسَّمَآءِ فَتَأْتِيَهُم بِـَٔايَةٍ﴾ [الأنعام: ٣٥].

وقد فسَّر العلماء مقصود الآية بقولين يكمل أحدهما الآخر:

الأول: أن المقصود بالسؤال هم المؤمنون من أهل الكتاب كعبد الله بن سلام، وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما: (الذين أدركوا محمداً ﷺ من أهل الكتاب

---

(١) أخرجه عبد الرزاق في المصنف ح(١٠٢١٠).

فآمنوا به.. فاسألهم إن كنت في شك بأنك مكتوب عندهم)[1].

الثاني: أن المقصود في الآية ليس أمر النبي ﷺ بالسؤال، بل الخطاب ـ في ظاهره ـ للنبي ﷺ، والمراد به غيرُه من المشركين، على عادة العرب في الخطاب «إياك أعني واسمعي يا جارة»[2].

ومثله في القرآن كثير، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ ٱتَّقِ ٱللَّهَ وَلَا تُطِعِ ٱلْكَٰفِرِينَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ﴾ [الأحزاب: ١]، وقال: ﴿وَلَقَدْ أُوحِىَ إِلَيْكَ وَإِلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٦٥﴾﴾ [الزمر: ٦٥]، وقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: ١].

وهذا الوجه صححه الطبري، واستدل له الرازي بقول الله تعالى في آخر السورة: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِى شَكٍّ مِّن دِينِى فَلَآ أَعْبُدُ ٱلَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [يونس: ١٠٤]، وقال: «فبيَّن أن المذكور في أول الآية على سبيل الرمز، هم المذكورون في هذه الآية على سبيل التصريح... فثبت أن الحق هو أن الخطاب، وإن كان في الظاهر مع الرسول ﷺ؛ إلا أن المراد الأمة، ومثل هذا معتاد، فإن السلطان الكبير إذا كان له أمير، وكان تحت راية ذلك الأمير جمع، فإذا أراد أن يأمر الرعية بأمر مخصوص، فإنه لا يوجه خطابه عليهم، بل يوجه ذلك الخطاب إلى ذلك الأمير الذي جعله أميراً عليهم، ليكون ذلك أقوى تأثيراً في قلوبهم»[3].

بقي أن نشير إلى أن الأمر بالسؤال ليس على ظاهره، فإن العرب تستخدم طلب السؤال؛ بمعنى تأكيد الأمر، ولا تريد طلب السؤال حقيقة، ومنه قول الشاعر:

سلوا الليل عني مذ تناءت دياركم ... هل اكتحلت بالغمض لي فيه أجفان

وقول الآخر:

سلوا نسمات الريح كم قد تحملت ... محبة صب شوقه ليس يكتم

---

(١) جامع البيان، الطبري (١٥/ ٢٠٠).

(٢) انظر: تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، ص(٢٧٠).

(٣) التفسير الكبير، الرازي (١٧/ ١٧٢).

فهذان وأضرابهما لا يراد منه ـ في لغة العرب ـ حقيقة السؤال؛ إذ كيف يُسأل الليل أو نسمات الريح، إنما يراد تأكيد تلك المعاني التي طلب السؤال عنها.

ومثله في القرآن قوله تعالى: ﴿سَلْهُمْ أَيُّهُم بِذَٰلِكَ زَعِيمٌ ۝٤٠﴾ [القلم: ٤٠]، وقوله: ﴿وَسْـَٔلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رُّسُلِنَآ﴾ [الزخرف: ٤٥]، وقوله: ﴿وَسْـَٔلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَتْ حَاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ﴾ [الأعراف: ١٦٣]، ففي كل هذا لم يطلب الله من النبي ﷺ حقيقة السؤال، إنما قصد الإخبار وتأكيد صدق هذه المعاني والأخبار التي ذكرها الله تبارك وتعالى في القرآن.

وأما قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِىٓ إِلَيْهِمْ ۚ فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ۝٤٣﴾ [النحل: ٤٣]، فهو خطاب من الله للمشركين المنكرين للنبوة؛ المستغربين نزول الوحي على رجل، فقد نبَّههم الله إلى أن نزول الوحي على بشر أمر معهود تعرفه البشرية، ودعاهم إلى سؤال أهل الكتاب للتأكد من حقيقته والوقوف على جلائه، يقول ابن القيم: «فبقاؤهم [أي: أهل الكتاب] من أقوى الحجج على منكر النبوات والمعاد والتوحيد، وقد قال تعالى لمنكري ذلك: ﴿فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ۝٤٣﴾؛ يعني: سلوا أهل الكتاب: هل أرسلنا قبل محمد رجالاً يوحى إليهم أم كان محمد بدعاً من الرسل لم يتقدمه رسول حتى يكون إرساله أمراً منكراً؟»[1].

وهكذا؛ فالآية تجعل من شهادة أهل الكتاب دليلاً ناهضاً للاحتجاج على مشركي مكة في مسألة نبوة النبي ﷺ، وهو معنى تكرر في مواضع أخرى من القرآن؛ كقوله: ﴿وَيَقُولُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَسْتَ مُرْسَلًا ۚ قُلْ كَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًۢا بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلْكِتَٰبِ ۝٤٣﴾ [الرعد: ٤٣].

• خامساً: التوثيق المزعوم لكتب أهل الكتاب في القرآن:

قالوا: في حين أن المسلمين يرمون كتب أهل الكتاب بالتحريف

---

(١) أحكام أهل الذمة، ابن القيم (١/ ٩٧).

والتبديل فإن القرآن يُعلي من شأن التوراة والإنجيل، ويصفهما بالهدى والنور ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَا ٱلتَّوۡرَىٰةَ فِيهَا هُدٗى وَنُورٞۚ﴾ [المائدة: ٤٤]، و﴿وَءَاتَيۡنَٰهُ ٱلۡإِنجِيلَ فِيهِ هُدٗى وَنُورٞ﴾ [المائدة: ٤٦].

وقالوا: ذكر القرآن أن التوراة والإنجيل الموجودين عند أهل الكتاب زمن النبي غير محرفين؛ بدليل أنه دعا إلى تحكيمهما ﴿وَلَوۡ أَنَّهُمۡ أَقَامُواْ ٱلتَّوۡرَىٰةَ وَٱلۡإِنجِيلَ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِم مِّن رَّبِّهِمۡ لَأَكَلُواْ مِن فَوۡقِهِمۡ وَمِن تَحۡتِ أَرۡجُلِهِمۚ﴾ [المائدة: ٦٦]، وقال لهم: ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لَسۡتُمۡ عَلَىٰ شَيۡءٍ حَتَّىٰ تُقِيمُواْ ٱلتَّوۡرَىٰةَ وَٱلۡإِنجِيلَ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُمۡۗ﴾ [المائدة: ٦٨].

وقالوا: شهد القرآن والسُّنَّة أن كتبنا فيها حكم الله: ﴿وَكَيۡفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِندَهُمُ ٱلتَّوۡرَىٰةُ فِيهَا حُكۡمُ ٱللَّهِ﴾ [المائدة: ٤٣]، ولما أخذها النبي ﷺ بيده نزع الوسادة من تحته، فوضع التوراة عليها، ثم قال: «**آمنت بك وبمن أنزلك**»(١).

والجواب: امتدح الله في القرآن ما أنزله على أنبيائه ورسله، وذكر أنه هدى ونور، فكل كتب الله تعالى كذلك، ولو أقام البشر في حياتهم ما أنزل الله إليهم؛ لسعدوا ونجوا، لكن هذه الكتب المنزلة ضاعت وحرفت وبدلت، فما التوراة ولا الإنجيل اللذين بين أيدي اليهود والنصارى بتوراة الله ولا إنجيله؛ وإن كان فيهما بقية أثارة حق مما نزل على الأنبياء، يقول ﷺ: «**إن بني إسرائيل لما طال الأمد وقست قلوبهم اخترعوا كتاباً من عند أنفسهم، استهوته قلوبهم واستحلته ألسنتهم، وكان الحق يحول بينهم وبين كثير من شهواتهم، حتى نبذوا كتاب الله وراء ظهورهم كأنهم لا يعلمون**»(٢).

وإثبات تحريف الكتب الموجودة بين أيدي اليهود والنصارى باب يطول، وليس هذا محله(٣)، ويكفي في هذا الموضع أن نؤكد أن التوراة والإنجيل الموجودين اليوم ليسا الكتابين اللذين أنزلهما الله ﷻ وامتدحهما القرآن.

---

(١) أخرجه أبو داود ح(٤٤٤٩).

(٢) أخرجه البيهقي في شعب الإيمان (٦/ ٩٥)، وصحَّحه الألباني في السلسلة الصحيحة ح(٢٦٩٤).

(٣) أفردت لهما كتابين، الأول: «هل العهد القديم كلمة الله؟»، والثاني: «هل العهد الجديد كلمة الله؟».

وإثبات هذا ميسور، فقد نسب القرآن الكريم إلى توراة الله وإنجيله معاني نفتقدها في الكتب الموجودة اليوم عند اليهود والنصارى، ففقدُها دليل على أن هذه الكتب قد غيرت وبدلت، وأنه ضاع منها ما أشار القرآن الكريم إلى وجوده فيها.

قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ ۚ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ ۖ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ وَٱلْقُرْءَانِ ۚ﴾ [التوبة: ١١١]، فالآية صريحة في أن موعود الله بالجنة للمؤمنين المجاهدين في سبيله مسطور في التوراة والإنجيل اللذين أنزلهما الله تعالى، ولا وجود لهذه المعاني في العهد القديم ولا الجديد [التوراة والإنجيل المحرفين].

ومثله قوله تعالى: ﴿بَلْ تُؤْثِرُونَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا ﴿١٦﴾ وَٱلْءَاخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰٓ ﴿١٧﴾ إِنَّ هَٰذَا لَفِى ٱلصُّحُفِ ٱلْأُولَىٰ ﴿١٨﴾ صُحُفِ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ ﴿١٩﴾﴾ [الأعلى: ١٦ ـ ١٩]، فهذا المعنى لا وجود له في الأسفار الخمسة المنسوبة إلى موسى عليه السلام في العهد القديم، والتي تخلو من الحديث عن الآخرة والقيامة، فضلاً عن المقارنة بينها وبين الدنيا.

ومثله نفقد في الأسفار الحالية ما نسبه الله إلى توراته وإنجيله في سورة الأعراف من حديث عن النبي الأمي الذي يبعثه الله فيأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، ويحل الطيبات ويحرم الخبائث: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِىَّ ٱلْأُمِّىَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ ۚ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

وهكذا نخلص إلى القول؛ أن التوراة والإنجيل الممدوحين بالقرآن ليسا بالأسفار الموجودة اليوم؛ لفقد هذه المعاني منها.

والقرآن شهد على الأسفار الموجودة بين يدي اليهود والنصارى بأنها محرفة، وقعت فيها الزيادة، كما وقع فيها النقص، فقد قال تعالى عن تحريف النقص: ﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ قَدْ جَآءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا

﴿مِّمَّا كُنتُمۡ تُخۡفُونَ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَيَعۡفُواْ عَن كَثِيرٖۚ﴾ [المائدة: ١٥]، فما جاء به محمد ﷺ فيه بيان لبعض ما أخفاه أهل الكتاب، وقد عفا عن الكثير مما أخفوه فلم يذكره، قال ابن كثير: «أي: يبين ما بدلوه وحرفوه وأولوه، وافتروا على الله فيه، ويسكت عن كثير مما غيروه، ولا فائدة في بيانه»[(١)].

كما أخبر القرآن الكريم عن وقوع الزيادة في هذه الكتب: ﴿فَوَيۡلٞ لِّلَّذِينَ يَكۡتُبُونَ ٱلۡكِتَٰبَ بِأَيۡدِيهِمۡ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنۡ عِندِ ٱللَّهِ لِيَشۡتَرُواْ بِهِۦ ثَمَنٗا قَلِيلٗاۖ فَوَيۡلٞ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتۡ أَيۡدِيهِمۡ وَوَيۡلٞ لَّهُم مِّمَّا يَكۡسِبُونَ ٧٩﴾ [البقرة: ٧٩]، وقال: ﴿وَإِنَّ مِنۡهُمۡ لَفَرِيقٗا يَلۡوُۥنَ أَلۡسِنَتَهُم بِٱلۡكِتَٰبِ لِتَحۡسَبُوهُ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَمَا هُوَ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنۡ عِندِ ٱللَّهِ وَمَا هُوَ مِنۡ عِندِ ٱللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلۡكَذِبَ وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ ٧٨﴾ [آل عمران: ٧٨].

لكن وقوع الزيادة والنقص في الكتاب لا يعني ـ بالضرورة ـ أن التحريف قد طال كل سطر وكل كلمة في الكتاب، بل القرآن شهد لهذه الكتب أن فيها بقية من الحق الذي أنزله الله: ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لِمَ تَلۡبِسُونَ ٱلۡحَقَّ بِٱلۡبَٰطِلِ وَتَكۡتُمُونَ ٱلۡحَقَّ وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ٧١﴾ [آل عمران: ٧١].

ومن بقايا الحق الذي شهد القرآن بوجوده حكم الرجم للزاني والزانية، فهو موجود في سفر التثنية في الإصحاح الثاني والعشرين، لذلك قال الله: ﴿وَكَيۡفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِندَهُمُ ٱلتَّوۡرَىٰةُ فِيهَا حُكۡمُ ٱللَّهِ﴾ [المائدة: ٤٣]، فكون حكم الله بشأن الزانيين موجوداً فيها لا يعني أن كل ما فيها هو حكم الله تعالى، فاسم التوراة باق عليها رغم تحريفها، فهي التوراة المحرفة؛ لا المنزلة[(٢)].

وأما قوله تعالى لليهود حين أنكروا أن الأطعمة كانت حلالاً عليهم قبل

---

(١) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير (٣/ ٦٧).

(٢) ليس بالضرورة أن تكون العندية دليلاً على أن المخاطبين بالسياق القرآني المعاصرون للنبي ﷺ، فإن القرآن حين يخاطب بني إسرائيل يخاطبهم كأمة واحدة، ويتجاوز في خطابه معهم حدود الزمان، فيقول لهم: ﴿أَفَكُلَّمَا جَآءَكُمۡ رَسُولُۢ بِمَا لَا تَهۡوَىٰٓ أَنفُسُكُمُ ٱسۡتَكۡبَرۡتُمۡ فَفَرِيقٗا كَذَّبۡتُمۡ وَفَرِيقٗا تَقۡتُلُونَ ٨٧﴾ [البقرة: ٨٧]، مع أن قتل الأنبياء لم يقم به جيل واحد منهم، ومثله قوله: ﴿وَإِذۡ قُلۡتُمۡ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّؤۡمِنَ لَكَ﴾ [البقرة: ٥٥]، والقائل حقيقة أجدادهم، ومثل هذا كثير في القرآن يطول المقام بتتبعه.

نزول التوراة: ﴿فَأْتُوا۟ بِٱلتَّوْرَىٰةِ فَٱتْلُوهَآ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٩٣﴾﴾ [آل عمران: ٩٣] فهو لا يفيد سلامة التوراة التي بين أيديهم من التحريف.

فمطالبته بالإتيان بها؛ إنما يريد به إقامة مزيد من الحجة عليهم من كتابهم «التوراة المحرفة»، قال ابن حزم: «إنما هو في كذب كذبوه، ونسبوه إلى التوراة على جاري عادتهم؛ زائد على الكذب الذي وضعه أسلافهم في توراتهم، فبكَّتهم عليه السلام في ذلك الكذب المحدث بإحضار التوراة إن كانوا صادقين، فظهر كذبهم»[1].

وقد دعا الله عز وجل أهل الكتاب إلى إقامة هذا الحق المتبقي؛ لأنه كفيل بهدايتهم إلى الإسلام، قال ابن كثير: «أي: إذا أقمتموها حق الإقامة، وآمنتم بها حق الإيمان، وصدقتم ما فيها من الأخبار بمبعث محمد ﷺ ونعته وصفته والأمر باتباعه ونصره ومؤازرته، قادكم ذلك إلى الحق واتباع الخير في الدنيا والآخرة، كما قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِىَّ ٱلْأُمِّىَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ﴾ [الأعراف: ١٥٧]»[2].

وقال القرطبي: «وإقامة التوراة والإنجيل؛ العمل بمقتضاهما وعدم تحريفهما»[3].

وقال ابن حزم: «وأما قول الله عز وجل: ﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَسْتُمْ عَلَىٰ شَىْءٍ حَتَّىٰ تُقِيمُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [المائدة: ٦٨]؛ فحق لا مرية فيه، وهكذا نقول، ولا سبيل لهم إلى إقامتها أبداً، لرفع ما أسقطوا منها، فليسوا على شيء إلا بالإيمان بمحمد ﷺ، فيكونون حينئذ مقيمين للتوراة والإنجيل، كلهم يؤمنون حينئذ بما أنزل الله منهما؛ وُجِد أو عُدم، ويكذبون بما بدل فيهما مما لم ينزله الله تعالى فيهما، وهذه هي إقامتهما حقّاً»[4].

وهذا الأسلوب في طلب المحال على سبيل التبكيت أسلوب قرآني

---

(١) الفصل في الملل والنحل، ابن حزم (١/ ١٥٨).
(٢) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير (١/ ٢٢٥).
(٣) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي (٦/ ٢٤١).
(٤) الفصل في الملل والنحل، ابن حزم (١/ ١٥٨).

ونبوي، ومنه قول الله تعالى للمنافقين يوم القيامة: ﴿قِيلَ ٱرۡجِعُواْ وَرَآءَكُمۡ فَٱلۡتَمِسُواْ نُورًا فَضُرِبَ بَيۡنَهُم بِسُورٖ لَّهُۥ بَابُۢ بَاطِنُهُۥ فِيهِ ٱلرَّحۡمَةُ وَظَٰهِرُهُۥ مِن قِبَلِهِ ٱلۡعَذَابُ ١٣﴾ [الحديد: ١٣]، ومن المعلوم أنهم لا يقدرون على الرجوع، ولو رجعوا لم يفدهم رجوعهم.

ومثله في التبكيت قول النبي ﷺ: «**من تحلم بحلم لم يره؛ كُلف أن يعقد بين شعيرتين ولن يفعل... ومن صوَّر صورة؛ عُذب وكُلف أن ينفخ فيها، وليس بنافخ**»[١].

ويجدر هنا التنبيه على ضعف الحديث الذي رواه أبو داود في سننه، وفيه: أنه ﷺ وضع التوراة على وسادة وقال: «**آمنت بك وبمن أنزلك**»[٢]، فالحديث ورد في قصة رجم اليهوديين الزانيين، وهو مروي في الصحيحين وغيرهما، وليس فيه هذه الزيادة[٣]، وهذه الزيادة غير موجودة حتى في روايات أبي داود الأخرى للقصة[٤].

وقد ضعف هذه الرواية غير واحد من أهل العلم، منهم ابن حزم إذ يقول: «قوله عليه السلام: «**آمنت بما فيك**»؛ فإنه باطل لم يصح قط، وكله موافق لقولنا في التوراة والإنجيل بتبديلهما، وليس شيء منه حجة لمن ادعى أنهما بأيدي اليهود والنصارى كما نزلا... فخبر مكذوب موضوع، لم يأت قط من طرق فيها خير، ولسنا نستحل الكلام في الباطل، لو صح فهو من التكلف الذي نهينا عنه كما لا يحل توهين الحق ولا الاعتراض فيه»[٥].

وهذه الزيادة «**آمنت بك وبمن أنزلك**» مروية في إسناد ضعيف متهالك لا يصلح للاحتجاج، فهي من رواية هشام بن سعد القرشي، وقد ضعفه العلماء،

---

(١) أخرجه البخاري ح(٧٠٤٢)، ومسلم ح(٢١١٠).

(٢) أخرجه أبو داود ح(٤٤٤٩).

(٣) انظر: صحيح البخاري ح(٣٦٣٥)، (٤٥٥٦)، (٦٨١٩)، (٦٨٤١)، (٧٥٤٣)، وصحيح مسلم ح(١٦٩٩)، (١٧٠٠)، والموطأ ح(١٥٥١)، وسنن الدارمي ح(٢٣٢١).

(٤) انظر: سنن أبي داود ح(٤٤٤٦)، (٤٤٥٠).

(٥) الفصل في الملل والنحل، ابن حزم (١/ ١٥٧ ـ ١٥٨).

وترك التحديث عنه جملة من المحدثين، منهم: يحيى القطان الذي كان لا يحدث عنه، ومما قاله العلماء عنه:

قال النسائي: «ضعيف»، وقال في موضع آخر: «ليس بالقوي».

وقال يحيى بن معين: «ليس بشيء»، وفي موضع آخر قال: «ليس بذاك القوي».

وأما أحمد بن حنبل فقال عنه: «ليس هو محكم الحديث». وفي موضع آخر قال: «لم يكن بالحافظ».

قال أبو حاتم: «يكتب حديثه ولا يحتج به».

وقال ابن حبان: «كان ممن يقلب الأسانيد، وهو لا يفهم، ويسند الموقوفات من حيث لا يعلم، فلما كَثُر مخالفته الأثبات فيما يروي عن الثقات بُطل الاحتجاج به، وإن اعتبر بما وافق الثقات من حديثه فلا ضير»[1].

وهكذا؛ فهذه الرواية التي تفرد بها هشام مردودة، ولا يحتج بها إلا الذين يتعلقون بخيوط أوهى من بيت العنكبوت.

كما لن يفوتني تسجيل عجبي من اليهود والنصارى الذين يرومون توثيق كتبهم من القرآن والسُّنَّة؛ في حين أن كتبهم تشهد على نفسها بالتحريف في مواضع كثيرة منها: قول النبي إرمياء: «كيف تقولون: نحن حكماء، شريعة الرب معنا حقّاً، إنه إلى الكذب، حوَّلها قلم الكتبة الكاذب» (إرميا ٨/٨)؛ أي: أن دعواكم بامتلاك شريعة الرب كذب منكم؛ لأن هذه الشريعة غيَّرها وبدَّلها الكتبة الكذبة بأقلامهم المحرِّفة.

ويؤكد النبي إرمياء وقوع التحريف في الكتاب، ويتهدد بالعقوبة أولئك الذين ما زالوا يتحدثون عن كلام الرب، فينسبون ما في أيديهم إليه بعد أن حرفوه، فيقول: «وإذا سألك هذا الشعب أو نبي أو كاهن قائلاً: ما وحي

---

(١) انظر: المجروحين، لابن حبان (٣/ ٨٩)، والموضوعات، ابن الجوزي (١/ ٣٦٦)، والكامل، ابن عدي (٧/ ١٠٨)، وتهذيب الكمال، المزي (١١/ ٣٧)، وتهذيب التهذيب، ابن حجر (٣٠/ ٢٠٦)، والضعفاء والمتروكين، النسائي (١/ ٢٤٥).

الرب؟ فقل لهم: أي وحي؟ إني أرفضكم هو قول الرب، فالنبي أو الكاهن أو الشعب الذي يقول: وحي الرب أعاقب ذلك الرجل وبيته... أما وحي الرب فلا تذكروه بعد؛ لأن كلمة كل إنسان تكون وحيه، إذ قد حرّفتم كلام الإلٰه الحي رب الجنود» (إرمياء ٢٣/٣٣ ـ ٣٦).

- **سادساً: هل الذكر المحفوظ هو كتب أهل الكتاب؟**

- **سابعاً: هلِ نسب القرآن إلى المسيح صفة الخالقية؟**

الأخطاء المزعومة في القرآن الكريم

- أولاً: العين الحمئة:
- ثانياً: مريم أخت هارون:
- ثالثاً: هل القلوب العاقلة في الصدور؟
- رابعاً: النجوم التي ترجم بها الشياطين:
- خامساً: هل القرآن يشجع على فعل المعاصي؟

- **سادساً: الجنة والخمر:**

قالوا: إذا كان الله لا يجعل المحرم جزاء للمؤمنين، فما باله جعل الخمر جزاء لهم؟!

والجواب: حرَّم الله الخمر لما فيها من تعطيل لموهبة العقل التي منحها الله للإنسان، والتي ميَّزه بها عن الحيوان، فقد بعث الله الأنبياء وأنزل الشرائع لحراسة هذا المقصد النبيل، فحرَّم قليل الخمر وكثيرها «**ما أسكر كثيره فقليله حرام**»[1]، ولعن رسول الله ﷺ في الخمر كل مساهم في شيوع فسادها، يقول أنس رضي الله عنه: «لعن رسول الله ﷺ في الخمر عشرة: عاصرها ومعتصرها وشاربها، وحاملها والمحمولة إليه، وساقيها وبائعها وآكل ثمنها، والمشتري لها والمشتراة له»[2].

فإذا عرفت علة التحريم لخمر الدنيا؛ عرف علة كونها حلالاً بل جزاء للمؤمنين في الآخرة، فخمر الجنة ليس فيها واحدة من المزريات الموجودة في خمر الدنيا، وكما قال ابن عباس رضي الله عنهما: (ليس في الجنة شيء يشبه ما في الدنيا إلا الأسماء)[3].

ولقد وصف الله خمر الجنة بأحسن الوصف، ونزهها عما يعتري خمر الدنيا من الفساد، فلئن كانت خمر الدنيا مما يستقبح طعمه؛ فإن خمر الجنة لذة للشاربين: ﴿مَّثَلُ ٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِى وُعِدَ ٱلْمُتَّقُونَ ۖ فِيهَآ أَنْهَٰرٌ مِّن مَّآءٍ غَيْرِ ءَاسِنٍ وَأَنْهَٰرٌ مِّن لَّبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُۥ وَأَنْهَٰرٌ مِّنْ خَمْرٍ لَّذَّةٍ لِّلشَّٰرِبِينَ وَأَنْهَٰرٌ مِّنْ عَسَلٍ مُّصَفًّى ۖ﴾ [محمد: ١٥].

---

(١) أخرجه الترمذي ح(١٨٦٥)، والنسائي ح(٥٦٠٧)، وأبو داود ح(٣٦٨١)، وابن ماجه ح(٣٣٩٣).

(٢) أخرجه الترمذي ح(١٢٩٥)، وابن ماجه ح(٣٣٨١)، وأحمد ح(٤٧٧٢).

(٣) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره (١/٦٦).

ولئن كانت خمر الدنيا المحرمة تذهب العقل؛ فإن خمر الجنة ليست كذلك: ﴿يُطَافُ عَلَيْهِم بِكَأْسٍ مِّن مَّعِينٍ ﴿٤٥﴾ بَيْضَاءَ لَذَّةٍ لِّلشَّارِبِينَ ﴿٤٦﴾ لَا فِيهَا غَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنزَفُونَ ﴿٤٧﴾﴾ [الصافات: ٤٥ ـ ٤٧]، فاختلاف الأحكام لاختلاف الخواص والصفات.

ولئن كانت خمر الدنيا تصدع رؤوس أصحابها وتمرضهم؛ فإن خمر الجنة منزهة عن ذلك، فالولدان المخلدون يطوفون عليهم ﴿بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِّن مَّعِينٍ ﴿١٨﴾ لَّا يُصَدَّعُونَ عَنْهَا وَلَا يُنزِفُونَ ﴿١٩﴾﴾ [الواقعة: ١٨، ١٩].

قال الطبري: «لا في هذه الخمر غول، وهو أن تغتال عقولهم، يقول: لا تذهب هذه الخمر بعقول شاربيها كما تذهب بها خمور أهل الدنيا إذا شربوها فأكثروا منها، كما قال الشاعر:

وما زالت الكأس تغتالنا وتذهب بالأول الأول»[1]

وأكد الله هذه الخاصية لخمر الجنة بقوله: ﴿وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنزَفُونَ ﴿٤٧﴾﴾ [الصافات: ٤٧]، قال الطبري: «من الإنزاف بمعنى: ذهاب العقل من السكر، ومنه قول الأبيرد:

لعمري لئن أنزفتموا أو صحوتم لبئس الندامى كنتم آل أبجرا»[2]

وهكذا يستبين للمنصف خطأ وتجني أصحاب الفهوم المعوجة أو المنكوسة على القرآن الكريم الذي أرسى فضائل الأخلاق ومعالي الآداب، وأقام حضارة ذخرت بالقيم التي لم تعرفها من قبل ولا من بعد أمة من أمم العالمين.

• سابعاً: هل أخطأ القرآن في ذكر السامري في عهد موسى؟

قالوا: تحدث القرآن عن السامري الذي يصنع العجل في زمن موسى ﴿فَكَذَٰلِكَ أَلْقَى ٱلسَّامِرِيُّ ﴿٨٧﴾ فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُۥ خُوَارٌ فَقَالُوا۟ هَٰذَآ إِلَٰهُكُمْ

---

(١) جامع البيان، الطبري (٢١/ ٣٧).

(٢) المصدر السابق (٢١/ ٤٠).

﴿وَإِلَٰهُ مُوسَىٰ فَنَسِيَ ﴿٨٨﴾﴾ [طه: ٨٧، ٨٨]؛ أي: في حوالي السنة (١٤٠٠ق.م)، في حين أن الكتاب المقدس يذكر أن السامرة هي عاصمة الأسباط العشرة، وتأسست إبان حكم الملك عمري بن آخاب ملك إسرائيل؛ أي: بعد موسى بما يربو على خمسمائة سنة (انظر: الملوك (٢) ١٦/ ٢٣ ـ ٢٥).

الجواب: لا يوجد نص في الكتاب المقدس يتحدث عن تاريخ بناء السامرة، والمذكور في سفر الملوك لم يفهمه العلماء الكتابيون على أنه بناء تأسيس، يقول قاموس الكتاب المقدس: «وقد بنيت المدينة أو أصلح بناؤها أيام عمري بن آخاب ملك إسرائيل (٨٧٦ ـ ٨٤٢ق.م)»[(١)].

ولو فرضنا أن الكتاب المقدس زعم أمراً ما بخصوص هذا الموضوع أو غيره، فهذا لا يحتج به على القرآن، بل ولا على كتب التاريخ، فموثوقية هذه الأسفار ومعلوماتها أقل من أن يستشهد بها؛ فضلاً عن بلوغها درجة الاحتجاج ومحاجة الآخرين أو محاكمة كتبهم.

وأستشهد هنا بإقرار المطران كيرلس سليم بسترس رئيس أساقفة بعلبك وتوابعها للروم الكاثوليك بتعارض الروايات التوراتية ومعطيات العلم الأولية، واعتذاره لذلك بالقول: «لحلّ تلك التناقضات بين الكتاب المقدس والعلم، لا بدّ لنا من التأكيد من جديد أن الكتاب المقدس ليس كتاباً علميّاً يحوي دروساً في علم الكون أو في علم الحياة؛ إنما هو كتاب ديني يحتوي تعاليم عن علاقة الكون بالله خالقه»[(٢)]، فلا ينبغي اعتبار الكتاب مصدراً معتبراً في العلوم الكونية والإنسانية، ومنها علم التاريخ الذي نحن بصدد دراسة واحدة من مسائله.

وعلى كل حال؛ فإن القرآن سمى صاحب العجل بالسامري، وهو اسم قديم سمي به (شامر بن محلي بن موشي بن مراري بن لاوي)، وهو الجيل

---

(١) قاموس الكتاب المقدس، ص(٤٤٨).

(٢) تاريخ الفكر المسيحي، الدكتور القس حنا جرجس الخضري (١/ ١٦٩ ـ ١٧٠)، وانظر كيف يفكر الإنجيليون في أساسيات الإيمان المسيحي، واين جردوم، ص(٧٥).

الرابع للاوي بن يعقوب عليه السلام (انظر: الأيام (١) ٦/ ٤٧)؛ أي: كان معاصراً لموسى (بن عمران بن قهات بن لاوي) (انظر: الخروج ٦/ ١٦ ـ ٢٠)، فدل ذلك على وجود هذا الاسم زمن موسى، وأن لا ارتباط بينه وبين مدينة السامرة التي ستبنى بعد قرون؛ إلا أن تكون قد سميت نسبة إلى هذا الاسم القديم.

ويصح أن يقال أيضاً بأن موسى عليه السلام نادى السامري باسم مهنته (يا حارس)، فلفظة (السامري) مشتقة من الكلمة العبرانية (השומר، وتنطق: ها شِمير) معناها: (الحارس).

ويحتمل أيضاً أن السامري كان من أبناء السومريين، وهي حضارة وجدت قبل الميلاد بأربعة آلاف سنة في العراق، واستمرت قائمة حتى عام (٢٠٠٠ق.م)، ويتعزز هذا الاحتمال بمعرفتنا أن السومريين برعوا بالمصنوعات الخزفية، التي تتوافق مع ما فعله السامري الذي صنع العجل الذهبي لبني إسرائيل[١].

وفي كل واحد من هذه الاحتمالات ما يدفع هذه الأبطولة ويؤذِن بضعفها، ويكشف عن بوار فكر أصحابها.

• ثامناً: هل أخطأ القرآن بذكر هامان المصري؟

قالوا: أخطأ القرآن فنسب هامان الفارسي إلى أرض مصر، وجعله وزيراً لفرعون إبان حياة موسى عليه السلام؛ خلافاً لما تذكره التوراة عن هامان الفارسي في سفر إستير، فقد كان وزيراً وخليلاً لأحشوريش (زركيس) ملك الفرس، بعد موسى بـ(١١٠٠) سنة.

والجواب: من عجائب الطاعنين في القرآن أنهم يحاكمونه إلى كتبهم المقدسة، والتي لا يعرف كاتبها في الجملة، ولا يمكن توثيق شيء من صفحاتها، فتصبح هذه الكتب ـ التي تدعو أحوالها للرثاء ـ ميزاناً يقيسون عليه كتب الآخرين.

---

(١) انظر: موسوعة المورد، منير البعلبكي (٩/ ١٣٨).

ولو تحدثنا عن سفر إستير تحديداً فإنه سفر مجهول المؤلف، قال الدكتور سمعان كلهون في كتابه «مرشد الطالبين» عن كاتبه: «مجهول»، فهل يليق عند العقلاء محاكمة القرآن إلى مرجع لا سند له، وكاتبه مجهول!.

وقد تشكك في مصدر هذا السفر المحققون من أهل الكتاب، فتوقفوا في قداسته وأصالته بل وتاريخيته، ونقل ذلك البروفيسور إسرائيل لركن عن كل النقاد المعاصرين تقريباً. وكان مارتن لوثر في القرن السادس عشر قد سبق إلى القول: «ليت هذا السفر لم يوجد»، متابعاً في قوله من سبقه من الآباء الأوائل المنكرين لقدسية هذا السفر التوراتي الذي خلت من اسمه قائمة الأسقف مليتو أسقف سارديس عام ١٧٠م، وهو صاحب أقدم قوائم الأسفار المقدسة، ولتخلو منه أيضاً بعد ذلك قائمة البابا أثناسيوس نجم مجمع نيقية وواضع قانونه الشهير[١].

ولو سلمنا بصحة القصة الأسطورية التي يحكيها سفر إستير عن هامان الفارسي؛ فإنه ليس ثمة ما يمنع أن يتسمى بهذا الاسم أيضاً واحد من وزراء أو مستشاري فرعون ملك مصر، ولا يمكن إقامة دليل على عدم وجود مستشار بهذا الاسم أو اللقب.

بل الحقيقة بخلافه، فقد ذكر المحققون وجود هامان قريباً من فرعون، ففي كتابه (Moise et Pharaon) «موسى وفرعون» يقول الدكتور موريس بوكاي ما نصه: «يذكر القرآن الكريم شخصاً باسم هامان هو من حاشية فرعون، وقد طلب إليه هذا الأخير أن يبني صرحاً عالياً يسمح له، كما يقول ساخراً من موسى، أن يبلغ رب عقيدته.

وأردت أن أعرف إن كان هذا الاسم يتصل باسم هيروغليفي من المحتمل أنه محفوظ في وثيقة من وثائق العصر الفرعوني، ولم أكن لأرضى بإجابة عن ذلك إلا إذا كان مصدرها رجلاً حجة فيما يخص اللغة الهيروغليفية وهو يعرف اللغة العربية الفصحى بشكل جيد، فطرحت السؤال على عالم

---

(١) انظر قاموس الكتاب المقدس، ص(٦٤).

المصريات وهو فرنسي يتوافر فيه الشرطان المذكوران تماماً.

لقد كتبت أمامه اسم العلم العربي (هامان) ولكنني أحجمت عن إخبار مخاطبي بحقيقة النص المعني، واكتفيت بإخباره أن هذا النص يعود تاريخه بشكل لا يقبل النقض إلى القرن السابع الميلادي. كان جوابه الأول أن هذا الأصل مستحيل؛ لأنه لا يمكن وجود نص يحتوي على اسم علم من اللغة الهيروغليفية، وله جرس هيروغليفي، ويعود إلى القرن السابع الميلادي، وهو غير معروف لحد الآن، والسبب أن اللغة الهيروغليفية نسيت منذ زمن بعيد جدّاً.

بَيْدَ أنه نصحني بمراجعة معجم أسماء الأشخاص في الإمبراطورية الجديدة Dictionary of Personal names of the New والبحث فيه إن كان هذا الاسم الذي يمثل عندي الهيروغليفية موجوداً فيه حقّاً. لقد كان يُفترض ذلك.

وعند البحث وجدته مسطوراً في هذا المعجم تماماً كما توقعته، ويا للمفاجأة!! ها أنا فضلاً عن ذلك أجد أن مهنته كما عُبر عنها باللغة الألمانية (رئيس عمال المقالع)، ولكن دون إشارة إلى تاريخ الكتابة إلا أنها تعود إلى الإمبراطورية التي يقع فيه زمن موسى، وتشير المهنة المذكورة في الكتابة إلى أن المذكور كان مهتماً بالبناء مما يدعو إلى التفكير بالمقاربة التي يمكن إجراؤها بين الأمر الذي أصدره «فرعون» في القرآن وبين هذا التحديد في الكتاب».

وهذا الاسم لهامان المصري أشير إليه في لوح أثري في متحف هوف في ڤينا وفي مجموعة من النقوش كشفت لنا أن هامان كان رئيس عمال محجر البناء، وقد كشف عنه كنت كتشن (K.A. Kitchen) في كتابه (Pharaoh Triumphant the life and times of Ramesses II)، وترجمه إلى العربية أحمد زهير أمين بعنوان «رمسيس الثاني، فرعون المجد والانتصار»، وفيه يتحدث كتشن نقلاً عن المكتشفات المصرية عن الشاب Amen em inet ابن (ون نفر) كبير كهنة آمون.

Amen أو (هامن) كان صديقاً مقرّباً للأمير الذي سيصبح بعد برهة

الملك الفرعوني رمسيس الثاني، ويتحدث بإسهاب عنه وعن عائلته، وعن المناصب التي تقلدها وأقرباؤه في البلاط الملكي، فقد رقَّاه رمسيس الثاني إلى قائد المركبات الملكية قبل أن يصبح رسوله، ثم مديراً لمشاريعه ومسؤولاً عن قطاع الصناعة في بلاط الملك.

وهكذا؛ فإن القرآن يثبت مرة بعد مرة أنه كلام الله العليم الذي أطلع نبيه ﷺ على أخبار الغيب الحاضرة والمستقبلة ﴿تِلْكَ مِنْ أَنبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهَآ إِلَيْكَ ۖ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَآ أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَٰذَا ۖ فَٱصْبِرْ ۖ إِنَّ ٱلْعَٰقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ ﴿٤٩﴾﴾ [هود: ٤٩].

• تاسعاً: هل يؤمن اليهود برسالة المسيح عليه السلام؟

قالوا: أخطأ القرآن حين نسب إلى اليهود القول بأن المسيح رسول الله، وهم يكفرون به، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَبِكُفْرِهِمْ وَقَوْلِهِمْ عَلَىٰ مَرْيَمَ بُهْتَٰنًا عَظِيمًا ﴿١٥٦﴾ وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا ٱلْمَسِيحَ عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ١٥٦ ـ ١٥٧].

الجواب: من المتيقن عندنا أن اليهود كفروا بالمسيح عليه السلام، واتهموه وأمه بأشنع القبائح، وهو ما حكته الآية الكريمة عنهم حين وصفتهم بالكفر ﴿وَبِكُفْرِهِمْ﴾، والمقصود كفرهم بالمسيح كما هو واضح من سياق التالية لها: ﴿وَإِن مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِۦ قَبْلَ مَوْتِهِۦ ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا ﴿١٥٩﴾﴾ [النساء: ١٥٩].

وأما وصفهم للمسيح بأنه رسول الله فجاء منهم على سبيل التهكم والسخرية منه، أو على معنى مقدر (قتلنا المسيح الذي يزعم أنه رسول الله)، وهو أسلوب في الإضمار معلوم عند أرباب البلاغة، ورد مراراً في القرآن الكريم، ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِى نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ ﴿٦﴾ لَّوْ مَا تَأْتِينَا بِٱلْمَلَٰٓئِكَةِ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴿٧﴾﴾ [الحجر: ٦، ٧]، فكفار قريش يصفون النبي ﷺ بالجنون، ولا يؤمنون بأن القرآن (ذِكر)، ولا يصدقون بنزوله على النبي ﷺ، وقولهم: ﴿نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلذِّكْرُ﴾ خرج مخرج السخرية منه، أو بمعنى: (يا أيها الذي يزعم أنه نزل عليه الذكر).

ومثله ما حكاه الله عَزَّ وَجَلَّ عن وصف اليهود للقرآن في قوله تعالى: ﴿وَقَالَت طَّآئِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ ءَامِنُوا۟ بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَجْهَ ٱلنَّهَارِ وَٱكْفُرُوٓا۟ ءَاخِرَهُۥ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿٧٢﴾﴾ [آل عمران: ٧٢]، فوصفهم للقرآن بأنه ﴿أُنزِلَ﴾، وللصحابة بأنهم ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ خرج مخرج السخرية من القرآن والمؤمنين، أو على سبيل حكاية قولهم، بمعنى: (آمِنوا بالقرآن الذي يزعمون هؤلاء الإيمان به، وأنه منزل من عند الله).

ومثله أيضاً: ما حكاه الله تعالى من قول كفار قوم شعيب عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿قَالُوا۟ يَٰشُعَيْبُ أَصَلَوٰتُكَ تَأْمُرُكَ أَن نَّتْرُكَ مَا يَعْبُدُ ءَابَآؤُنَآ أَوْ أَن نَّفْعَلَ فِىٓ أَمْوَٰلِنَا مَا نَشَٰٓؤُا۟ إِنَّكَ لَأَنتَ ٱلْحَلِيمُ ٱلرَّشِيدُ ﴿٨٧﴾﴾ [هود: ٨٧]؛ أي: (أنت الذي تزعم أنك الحليم الرشيد).

ومثله كذلك خرج مخرج السخرية والاستصغار للمشرك حين يدخل النار: قولُ الله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ ﴿٤٩﴾ إِنَّ هَٰذَا مَا كُنتُم بِهِۦ تَمْتَرُونَ ﴿٥٠﴾﴾ [الدخان: ٤٩، ٥٠]؛ أي: (كنت تزعم أنك العزيز الكريم).

ومنه قول الحُطيئة في هجاء الزَبرقان:

دع المكارم لا ترحل لبغيتها ... واقعد فإنك أنت الطاعم الكاسي

فمن عرف ما عرف العرب لم ينكر ما سكتوا عنه، فإن القرآن نزل بلسانهم، ووفق طرائقهم في البيان والتعبير، ومنها التهكم والحكاية.

الأخطاء اللغوية المزعومة في القرآن الكريم

• أولاً: الأخطاء النحوية المزعومة في القرآن:

• ثانياً: الأخطاء البيانية المزعومة:

وإذا كان القرآن قد تحدى العرب ببلاغته زمن جزالة اللغة وحجية الناطقين بها؛ فإن بعض أعاجم العرب اليوم يزعمون أن في أساليب القرآن ما لا تجيزه العرب في كلامها، وكأني بهم لم يطلعوا على خبر لبيد بن ربيعة العامري صاحب إحدى المعلقات السبعة، وهو من فحول شعراء العرب، فقد سأله عمر بن الخطاب يوماً: أنشدني من شعرك. فقرأ له لبيد سورة البقرة، فقال: إنما سألتك عن شعرك، فقال: ما كنت لأقول بيتاً من الشعر بعد إذ علَّمني الله البقرة وآل عمران.

وقد ترك قول الشعر إعجاباً بالقرآن، حتى قيل أنه لم يقل بعد الإسلام إلا بيتاً واحداً، وهو قوله:

ما عاتب المرء الكريم كنفسه والمرء يصلحه القرين الصالح

وقيل: بل قال:

الحمد للَّه إذ لم يأتني أجلي حتى اكتسيت من الإسلام سربالاً[٢]

إن عظمة البيان القرآني دعت المستشرق بلاشير إلى الإشادة والإعجاب ببلاغة القرآن، وهو الذي لم يألُ جهداً في الطعن في القرآن ومعاداته في كتابه «القرآن: ترجمة جديدة» (Le Coran: Traduction nouvelle)، لكنه قال: «إن القرآن ليس معجزة بمحتواه وتعليمه فقط، إنه أيضاً يمكنه أن يكون قبل أي شيء آخر تحفة أدبية رائعة؛ تسمو على جميع ما أقرته الإنسانية وبجلته من التحف»[٣].

وإذا كان الأمر كذلك فلسوف نتوقف مع أهم ما استشكله عباقرة البيان في هذا العصر، ممن لا يفرق بين المرفوع والمنصوب، والمشبه والمشبه به:

---

(١) النكت في القرآن الكريم، ص(٤٥٨)، وتاج العروس (٤٠/ ٣٦٤).

(٢) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي (١/ ١٥٣)، وتاريخ المدينة المنورة، ابن شبة (٢/ ٦٧٩).

(٣) قالوا عن الإسلام، عماد الدين خليل، ص(٥٢).

المسألة الأولى: عود الضمائر في قوله: ﴿وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ﴾ إلى رسول الله ﷺ:

قالوا: أتى القرآن بتركيب يؤدي إلى اضطراب المعنى، وذلك في قوله: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ شَٰهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا ﴿٨﴾ لِّتُؤْمِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ﴿٩﴾﴾ [الفتح: ٨، ٩]، فقالوا: الأصل في الضمير عوده على آخر مذكور، بينما نجد أن الضمير في قوله: (تُعزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ) عائد على الرسول المذكور آخراً.

وأما قوله: (تُسبِّحُوهُ) عائد على اسم الجلالة المذكور أولاً.

وقد أجاب العلماء عن هذا الإشكال بطريقين صحيحين:

الأول: اعتبر ابن الجوزي جمع شيئين مختلفين في سياق واحد من صور بلاغة العرب، فيرد كل واحد منهما إلى ما يليق به، وضرب له أمثلة، منها هذه الآية، وأمثلة أخرى، منها قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَقُولَ ٱلرَّسُولُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ مَتَىٰ نَصْرُ ٱللَّهِ ۗ أَلَآ إِنَّ نَصْرَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ ﴿٢١٤﴾﴾ [البقرة: ٢١٤]. فالمعنى يقول المؤمنون: ﴿مَتَىٰ نَصْرُ ٱللَّهِ﴾، فيقول الرسول: ﴿أَلَآ إِنَّ نَصْرَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ ﴿٢١٤﴾﴾.

ومن أمثلته أيضاً قوله تعالى: ﴿وَمِن رَّحْمَتِهِۦ جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا۟ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ﴾ [القصص: ٧٣]، فالسكن بالليل، وابتغاء الفضل بالنهار، لكنه جاء بالسكن بعد ذكر النهار؛ لأن السامع يعلم اختصاص الليل بالسكن، والنهار بالبحث عن الرزق وابتغاء فضل الله فيه.

وبمثله يمكن فهم آية سورة البقرة، فالمعنى: لتؤمنوا بالله ورسوله، وتعزروا رسوله وتوقروه، فهذان من حق الرسول، ثم شرعت الآية في الحديث عن حق الله فيقول: وتسبحوه، وأهمل التفصيل لأنه مستغنى عن ذكره لكونه معلوماً عند أهل العلم والبيان، ومن المعيب في البيان ذكر ما يستغنى عنه.

ولهذا المعنى حبَّذ القرطبي الوقوف على قوله: ﴿وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ﴾ ثم الابتداء بقوله: ﴿وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ﴿٩﴾﴾[1].

---

(١) انظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي (١٦/ ٢٦٧).

الثاني: أنه ليس ما يمنع أن تعود الضمائر كلها على الله؛ أي: لتؤمنوا بالله وتعزروه؛ أي: تنصروه، وتوقروه وتسبحوه، فتعزير الله هو نصره تبارك وتعالى بنصر دينه، وهو كقوله: ﴿إِن تَنصُرُواْ ٱللَّهَ يَنصُرۡكُمۡ﴾ [محمد: ٧]، وكقوله ﷺ: «**الدين النصيحة**، قلنا: لمن يا رسول الله، فقال: **لله ولرسوله ولكتابه**»[١].

المسألة الثانية: ورود ضمير المفرد في سياق التثنية:

قالوا: أتى القرآن بضمير المفرد في حديثه عن المثنى، وذلك في قوله: ﴿وَٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَحَقُّ أَن يُرۡضُوهُ﴾ [التوبة: ٦٢]، وقالوا مستنكرين: لماذا لم يثنّ الضمير العائد على اثنين (اسم الجلالة ورسوله)؟ فالأولى تثنيتهما، وأن يكون السياق: (أحق أن يرضوهما).

وقد أجاب العلماء عن هذا بأجوبة:

أ ـ إفراد الضمير ليختص بالحديث عن الله، وليدل بذلك على أن إرضاء الله هو عين إرضاء الرسول، فمن أرضى الله فلا ريب أنه أرضى الرسول ﷺ، ومثله قول الله: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدۡ أَطَاعَ ٱللَّهَۖ﴾ [النساء: ٨٠]، فأفرد الضمير لتلازم الرضائين.

كما أهمل عود الضمير على الرسول لمعنى آخر: وهو التفريق بين الرضائين (رضا الله ورضا رسوله)، فإرضاء الله مقصود لذاته، بينما إرضاء الرسول تبع لرضا الله، لا يستقل، ولو استقل رضاه عن رضا الله ـ وحاشاه ـ لما صح أن يطلب رضاه.

ب ـ الأَوْلى أن لا يذكر مع اسم الله أحد، فلا يُثنَّى مع اسم الله ملَك ولا رسول، ولا يُذكر الله تعالى مع غيره في صيغة تشرك معه غيره، بل يفرد بالذكر تعظيماً له، ففي «صحيح مسلم»: أن خطيباً قام عند النبي ﷺ فقال في خطبته: «من يطع الله ورسوله فقد رشد، ومن يعصهما فقد غوى». فقال النبي عليه الصلاة والسلام: «**بِئْسَ الخَطِيبُ أَنْتَ، قُلْ: وَمَنْ يَعْصِ الله وَرَسُولَهُ**»[٢].

---

(١) أخرجه مسلم ح(٥٥).

(٢) أخرجه مسلم ح(٨٧٠).

فكره النبي ﷺ أن يجمع مع الله غيرُه في ضمير واحد.

ج - وذهب سيبويه في فهم الآية على وجود خبر محذوف للعلم به ضرورة، فالمعنى: (الله أحق أن يرضوه، ورسوله كذلك)، فيكون الكلام جملتين حُذف خبر إحداهما لدلالة الثاني عليه، والتقدير: والله أحق أن يرضوه ورسوله كذلك[1]، قال أبو عبيدة: «والعرب إذا أشركوا بين اثنين قصَروا، فخبَّروا عن أحدهما استغناء بذلك، وتحقيقاً لمعرفة السامع أن الآخر قد شاركه، ودخل معه في ذلك الخبر، وأنشد:

فمن يك أمسى بالمدينة رحْلُهُ ... فإني وقيَّارٌ بها لغريب»[2]

ولم يقل: (لغريبان)، فالمعنى: (إني لغريب، وقيار كذلك).

ومثله كثير في أشعار العرب[3]؛ كقول الفَرَزدق:

إنّي ضَمِنْتُ لِمَنْ أتانِي ما جَنى ... وأَبي فَكانَ وكُنْتُ غَيرَ غَدُورِ

ولم يقل: (غَدُورَيْن)، والمعنى: (فكنت غير غدور، وأبي كذلك).

ومثله قول عمرو بن أحمر الباهلي:

رماني بأمر كنتُ منه ووالدي ... بريئاً ومن أجل الطوى رماني

ولم يقل: (بريئين). والمعنى: (من أجل شجارنا عند بئر الطوى رماني بما أنا بريء منه، وكذلك والدي).

وهذا الذي عرفته العرب[4] من الاكتفاء بأحد المذكورَين، والاستغناء بذكره عن الآخر لشرف الأول أو لغيره من الأسباب البيانية تكرر كثيراً في القرآن؛ كقول الله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّوا إِلَيْهَا﴾ [الجمعة: ١١]، لم يقل: (إليهما)، بل أعاد الضمير إلى التجارة؛ لأنها الأهمّ.

---

(١) إعراب القرآن، ابن سيده (٥/ ٢٩٠).

(٢) مجاز القرآن، أبو عبيدة (١/ ٢٥٧ ـ ٢٥٨).

(٣) انظر: المصدر السابق، وزاد المسير، ابن الجوزي (٣/ ٤٣٠)، والمدخل لدراسة القرآن، محمد أبو شهبة، ص(٣٣٦).

(٤) انظر: فقه اللغة، الثعالبي (٢/ ٥٦٩ ـ ٥٧٠).

ومثله قوله تعالى: ﴿وَمَن يَكۡسِبۡ خَطِيٓـَٔةً أَوۡ إِثۡمٗا ثُمَّ يَرۡمِ بِهِۦ بَرِيٓـٔٗا﴾ [النساء: ١١٢]؛ أي: يرمي بالإثم، ولم يقل: (بهما)، بل أعاد الضمير على الإثم دون الخطيئة؛ لأنه أعظم منها.

المسألة الثالثة: خطاب المثنى بصيغة الجمع:

قالوا: أتى القرآن بالمعيب عند أهل البيان حين ذكر المثنى بصيغة الجمع، في قوله تعالى: ﴿إِن تَتُوبَآ إِلَى ٱللَّهِ فَقَدۡ صَغَتۡ قُلُوبُكُمَاۖ﴾ [التحريم: ٤]، فالخطاب موجّه لحفصة وعائشة. فلماذا لم يقل: (صغا قلباكما)، إذ أنه ليس للاثنتين أكثر من قلبين؟

وفي **الجواب** ذكر علماء اللغة أجوبة، أهمها:

أ ـ أن الله قد أتى بالجمع في قوله: ﴿قُلُوبُكُمَاۖ﴾؛ لأنه يسوغ في لغة العرب؛ لإضافته إلى مثنى، وهو ضميرهما. والجمع في مثل هذا أكثر استعمالاً من المثنى. فإن العرب تكره اجتماع تثنيتين، فيعدلون إلى صيغة الجمع؛ لأن التثنية جمع في المعنى والأفراد.

ب ـ أن الكثير من العرب يجعل أقل الجمع اثنين، والقرآن وافق العرب في أساليبها في هذا الموضع وفي غيره، فعبَّر عن المثنى بالجمع، ومنه قول الله لآدم وحواء: ﴿وَقُلۡنَا ٱهۡبِطُواْ بَعۡضُكُمۡ لِبَعۡضٍ عَدُوّٞۖ﴾ [البقرة: ٣٦]، ووافق أسلوب غيرهم ممن يجعل أقل الجمع ثلاثة في سورة طه، فقال: ﴿قَالَ ٱهۡبِطَا مِنۡهَا جَمِيعَۢاۖ بَعۡضُكُمۡ لِبَعۡضٍ عَدُوّٞۖ﴾ [طه: ١٢٣].

ومثله قول الله لموسى وهارون: ﴿قَالَ كَلَّاۖ فَٱذۡهَبَا بِـَٔايَٰتِنَآۖ إِنَّا مَعَكُم مُّسۡتَمِعُونَ ١٥﴾ [الشعراء: ١٥]، ووافق أسلوب الآخرين في سورة طه: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسۡمَعُ وَأَرَىٰ ٤٦﴾ [طه: ٤٦].

وأمثلته في كلام العرب أكثر من أن تحصى، ومنه قول الأخفش:

لما أتتنا المرأتان بالخبر فقلنَ إن الأمر فينا قد شهر

وقال أبو سعيد الزيدي:

يحيِّي بالسلام غنيَّ قوم ويَبخلُ بالسلام على الفقير

أليس الموت بينهما سواءً   إذا ماتوا وصاروا في القبور[1]

فقال: (ماتوا)، ولم يقل: (ماتا)، مع أن واو الجماعة تتعلق باثنين، وهما الغني والفقير.

المسألة الرابعة: تذكير المؤنث:

قالوا: أخطأ القرآن حين ذكَّر المؤنث في قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ وَٱلْمِيزَانَ ۗ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ ٱلسَّاعَةَ قَرِيبٌ ﴿١٧﴾﴾ [الشورى: ١٧]، فقال في سياق حديثه عن (الساعة)، وهي مؤنثة: ﴿قَرِيبٌ ﴿١٧﴾﴾ ولم يقل: (قريبة).

ومثله في قوله: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَٰحِهَا وَٱدْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا ۚ إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٥٦﴾﴾ [الأعراف: ٥٦]، ولم يقل: (قريبة)، مع أنه يتحدث عن رحمة الله، وهي مؤنثة.

والجواب: أن المعترض يجهل أن العرب تجيز التسوية بين المذكر والمؤنث في مواضع، أهمها خمسة أوزان، وهي: (فعول) كرجل شكور وامرأة شكور، (مِفْعال) كرجل مِقدام وامرأة مِقدام، (مِفعيل) كرجل مسكين وامرأة مسكين، (مِفعَل) كرجل مغشم وامرأة مغشم، (فعيل) كرجل جريح وامرأة جريح[2].

وقوله تعالى: ﴿قَرِيبٌ﴾ على وزن (فعيل)، فيسوى فيها بين الذكر والأنثى.

ومنه قول امرئِ القيس:

له الوَيْلُ إنْ أَمْسَى ولا أُمُّ هاشمٍ   قَريبٌ ولا البَسْباسةُ ابنةُ يَشْكُرا

ومنه قول قيس بن الخطيم:

فليت أهلي وأهل أثلة في الـ   دار قريب من حيث نختلف

ومثله قول وضاح:

حين تنبي أن هنداً قريب   يبلغ الحاجات منها الرسول

---

(١) انظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي (٥/ ٧٣)، وفقه اللغة، الثعالبي (٢/ ٥٧٠).

(٢) وانظر بيانه في: صبح الأعشى، القلقشندي (١/ ٦١).

ومثله قول عبد الله بن الحجاج:

وأنى ترجي الوصل منها وقد نأت ... وتبخل بالموجود وهي قريب

وقد جمع بين الوجهين (بعيدة، قريب) الشاعر بقوله:

عشية لا عذراءُ منك بعيدة ... فتدنو ولا عذراءُ منك قريب[1]

المسألة الخامسة: ضمير الجمع والإفراد:

قالوا: القرآن يخلط بين المفرد والجمع، وذلك في قوله: ﴿كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّآ أَضَآءَتْ مَا حَوْلَهُۥ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾ [البقرة: ١٧]، فصدر الآية يتحدث عن مفرد ﴿ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ﴾، لكنه في آخر الآية استخدم ضمير الجمع ﴿بِنُورِهِمْ﴾، والأَوْلى ـ حسب زعمهم ـ أن يقول: (بنوره)، كما استشكلوا أمراً آخر، وهو تشبيه الجماعة بالواحد.

والجواب: أن الله لم يشبه الجماعة بالواحد، وإنما شبه قصتهم بقصة المستوقد، فالمعنى: مَثلُ استضاءة المنافقين بما أظهروه بلسانهم وهُم به مكذبون اعتقاداً؛ كمثَل استضاءة المُوقِد ناراً.

ولن يعترض معترض على قولنا: (كمثل استضاءة)، فالحذف في الكلام معروف عند العرب، إذا فهم المعنى من السياق، كما قال نابغةُ بني جَعْدَة:

وَكَيْفَ تُوَاصِل من أَصْبَحَتْ ... خِلالَتُهُ كَأَبِي مَرْحَبِ[2]

أي: كخِلالة أبي مَرْحب. فأسقط (خِلالة)؛ لأنها مفهومة من السياق.

وأما تمثيلَ الجماعةَ بالواحد فجائز، ومثاله كثير في القرآن ولغة العرب؛ كقوله: ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُواْ ٱلتَّوْرَىٰةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ ٱلْحِمَارِ﴾ [الجمعة: ٥].

ثم يصح أن يقال: إن الآية تتحدث عن مستوقد واحد أضاء للمجموع، فصار هذا الضوء لهم جميعاً؛ لأنهم جميعاً منتفعون به.

---

(١) انظر: لسان العرب، ابن منظور (١/ ٦٦٣).

(٢) انظر: جامع البيان، الطبري (١/ ١٧٤).

ووجه آخر لم يعرفه أعاجم العرب الطاعنون في القرآن، وهو أن العرب تأتي بـ(الذي) بمعنى (الذين)، كما قال الأشهب بن رميلة:

وإن الذي حانت بفَلْج دماؤهم ... هم القوم كل القوم يا أم خالد

ومثله قول الشاعر:

ربَّ عَبْس لا تُبارِكْ في أَحَدْ ... في قائمٍ منهم ولا فيمن قَعَدْ

إلّا الذي قامُوا بأَطرْاف المَسَدْ(١)

المسألة السادسة: هل يعود الضمير على غير مذكور في السياق؟

قالوا: كيف يعود القرآن بالضمير على غير مذكور في القرآن كله، وذلك في آية رفع المسيح وإلقاء شبهه على غيره، وهي قوله تعالى: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْۚ﴾ [النساء: ١٥٧]؛ أي: (شُبِّه لهم غيرُ المسيح بالمسيح)، فالهاء في ﴿شُبِّهَ﴾ تعود على (المصلوب البديل)، وهو غير مذكور في السياق، لا بل هو غير مذكور في القرآن كله؟

والجواب: القرآن نزل في مخاطبة العقلاء، ومن فائق بلاغة البليغ أن يطوي أو يضمر ذكر بعض ما يعرفه السامعون ببداهة عقولهم، فيستغنون بها عما لا يستغني عنه أصحاب البلادة.

وقد كان من عادة العرب في كلامهم العودُ بالضمير على غير مذكور في السياق لاستغناء السامع عن ذكره، لذا وردت أمثلة عديدة له في آيات القرآن الكريم، ومنها قوله تعالى في صدر سورة القدر: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ فِي لَيۡلَةِ ٱلۡقَدۡرِ ١﴾ [القدر: ١]، فالضمير في قوله: ﴿أَنزَلۡنَٰهُ﴾ يعود على (القرآن الكريم)، وهو غير مذكور في السورة، لكنه مفهوم من السياق.

ومثله عود الضمير في قوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِذَا بَلَغَتِ ٱلتَّرَاقِيَ ٢٦ وَقِيلَ مَنۡۜ رَاقٖ ٢٧﴾ [القيامة: ٢٦، ٢٧]، وقوله: ﴿فَلَوۡلَآ إِذَا بَلَغَتِ ٱلۡحُلۡقُومَ ٨٣ وَأَنتُمۡ حِينَئِذٖ تَنظُرُونَ ٨٤﴾ [الواقعة: ٨٣، ٨٤]، فالضمير في كلتا الآيتين في قوله: ﴿بَلَغَتِ﴾ يراد منه

(١) انظر: المصدر السابق (١/ ١٧٤)، والبحر المحيط، أبو حيان الأندلسي (١/ ٨٤)، وسر صناعة الإعراب، ابن جني (٢/ ٥٣٧).

(الروح)، وهي غير مذكورة في السياقين، لكنها مما يفهمه السامع، فيستغنى عن ذكرها البلغاء.

وكذلك يقرأ القارئ قوله تعالى: ﴿وَفَٰكِهَةٍ كَثِيرَةٍ ۝٣٢ لَّا مَقْطُوعَةٍ وَلَا مَمْنُوعَةٍ ۝٣٣ وَفُرُشٍ مَّرْفُوعَةٍ ۝٣٤ إِنَّآ أَنشَأْنَٰهُنَّ إِنشَآءً ۝٣٥ فَجَعَلْنَٰهُنَّ أَبْكَارًا ۝٣٦﴾ [الواقعة: ٣٢ ـ ٣٦]، فيعرف أن ضمير النسوة في قوله: ﴿أَنشَأْنَٰهُنَّ﴾ يراد منه (حوريات الجنة)، رغم أنهن غير مذكورات في السياق.

وهو كذلك يدرك عود الضمير على (الأرض) حين يقرأ قول الله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۝٢٦﴾ [الرحمٰن: ٢٦]، وقوله: ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ ٱللَّهُ ٱلنَّاسَ بِمَا كَسَبُوا۟ مَا تَرَكَ عَلَىٰ ظَهْرِهَا مِن دَآبَّةٍ﴾ [فاطر: ٤٥]، ومع أن (الأرض) غير مذكورة في السياقين، فإن معنى قوله: (عليها، ظهرها) لم يلتبس على أحد ممن يفقه كلام العرب وأساليبهم، فهذا أسلوب عربي في البيان، سجلوه في الكثير من أشعارهم التي تمثل إحدى ذرى البيان العربي، فمنه قول حميد بن ثور:

وصهباء منها كالسفينة نضجت ... به الحمل حتى زاد شهراً عديدها

فالضمير في قوله: (منها) يراد به (الإبل)، وهن غير مذكورات فيما قبله من أبيات.

ومثله قول حاتم الطائي في مطلع رائيته:

أماويُ ما يغني الثراء عن الفتى ... إذا حشرجت يوماً وضاق بها الصدر

فقوله: (حشرجت وضاق بها)؛ يعني: به حشرجة (الروح)، وهي غير مذكورة في هذا البيت الذي استفتح به قصيدته.

وكذلك قول لبيد في معلقته:

حتى إذا ألقت يداً في كافر ... وأجن عورات الثغور ظلامها

فالضمير في قوله: (ألقت)، يراد منه (الشمس)، ولم يجر لها ذكر فيما قبله، ولكن يدل عليه عجز البيت، وهو قوله: وأجن عورات الثغور ظلامها.

ومثله كذلك قول طرفة في معلقته:

على مثلها أمضي إذا قال صاحبي ... ألا ليتني أفديك منها وأفتدي

فالضمير في قوله: (مثلها) عائد على (الفلاة) ولم يرد لها ذكر في الأبيات قبله، لكنه مفهوم من السياق، فاستغنى البلغاء عن التصريح به لاستغناء العقلاء عنه.

وهكذا؛ فإن عود الضمير على غير مذكور في السياق ضرب من ضروب البلاغة التي لم يعرفها الطاعنون في القرآن، فحالنا وحالهم كما قال الشاعر:

إذا حسناتي اللاتي أدل بها ... صارت ذنوبي فقل لي كيف أعتذر

المسألة السابعة: هل في القرآن ما هو لغو ولا معنى له؟

قالوا: إن في القرآن ما يعتبر لغواً في الكلام، ولا فائدة من ذكره، ومقصدهم ما جاء في قوله تعالى: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِى ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٦]، فقالوا: ﴿عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ لا داعي لها؛ لأن كل سامع للآية يعرف أن ٧ + ٣ = ١٠.

والجواب: كلام العقلاء والبلغاء قائم على الاختصار غير المخل والإسهاب غير الممل، فثمة مواضع يحلو فيها الكلام بذكر بعض لا يخلو من بعض التفاصيل، فنقول: رأيته بعيني. وسمعته بإذني. والرؤية لا تكون إلا بالعين، والسمع لا يكون إلا بالأذن، ومع ذلك لا يعتبر هذا من لغو الكلام، بل هو متمم لجماله.

والعرب في بليغ كلامها إذا ذكرت عددين فإنها تجمعهما فيما يسمونه الفذلكة[1]، ولا يرون في ذلك لغواً أو عيباً، قال ابن عرفة: «مذهب العرب إذا ذَكَرُوا عَدَدين أَن يُجْمِلُوهما»[2]، وبمثله نزل القرآن كما في الآية التي استشكلوها، وكذلك في قوله تعالى: ﴿وَوَٰعَدْنَا مُوسَىٰ ثَلَٰثِينَ لَيْلَةً وَأَتْمَمْنَٰهَا بِعَشْرٍ فَتَمَّ مِيقَٰتُ رَبِّهِۦٓ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً﴾ [الأعراف: ١٤٢].

وشواهد الفذلكة في شعر العرب كثير، منها قول النابغة:

توهَّمْتُ آياتٍ لها فَعرَفْتُها ... لِسِتَّةِ أَعْوامٍ وذا العامُ سابِعُ

---

(١) تاج العروس من جواهر القاموس (٢٧/ ٢٩٤).

(٢) لسان العرب (٤/ ٥٨٦).

وكذلك قوله:

قالت ألا لَيتما هذا الحمامُ لنا ... إلى حمامَتنا ونِصْفُهُ فَقَدِ
فحسبوه فألْفَوْه كما حَسِبتْ ... تسعاً وتسعين لم تنقُص ولم تَزِدِ
فكمّلَتْ مائةً فيها حمامتُها ... وأسرعتْ حِسْبةً في ذلك العدد

فقوله: (سابع) و(فكمّلَتْ مائةً) قد يراه الجاهل بطرائق العرب لغواً يعيب الكلام، لكن هيهات لأعاجم العرب الذين لا يملكون من الذوق اللغوي ما يملكه النابغة أو الفرزدق القائل:

ثَلاثٌ واثْنتانِ فهُنّ خَمْسٌ ... وثالِثةٌ تَميل إِلى السِّهَام

ومثله من الفذلكة كذلك قول الأعشى:

وسِتّ حين يدركني العشاء ... ثلاثة بالغداة فهي حسبي
وشرب المرءِ فوق الريِّ داء ... فذلك تسعة في اليوم ريّيّ

فهذه الشواهد التي قالها أدباء العربية وأساطينها تبين فناً من فنون البيان جهله الطاعنون في القرآن الذي نزل وفق نسق كلام العرب موافقاً لوجوه بلاغتهم.

وقد ذكر العلماء وجوهاً من المعاني تبين فائدة الفذلكة، منها دفع التوهم بأن الواو التي بين الأرقام بمعنى (أو)، وهو معنى صحيح لها على مذهب علماء العربية الكوفيين، فعن قوله تعالى: ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِى ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾ قال الزجاج: «جَمَعَ العددين لجواز أن يُظَنّ أنَّ عليه ثلاثة أو سبعة؛ لأن الواو قد تقوم مقام (أو)، ومنه: ﴿مَّثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ [فاطر: ١]، فأزال احتمال التخيير»[(١)].

وقال الزمخشري: «فائدة الفذلكة في كل حساب أن يعلم العدد جملة، كما علم تفصيلاً ليحاط به من جهتين، فيتأكد العلم، وفي أمثال العرب: علمان خير من علم».

---

(١) البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي (٢/ ٢٦٨).

وقال غيره من العلماء: ذكر الله العشرة لئلا يتوهّم أنَّ العدد سبعة يراد به الكثرة، لا العدد نفسه، كما هو معهود عند العرب، فقد روى أبو عمرو بن العلاء وابن الأعرابي عن العرب: «سَبَّع الله لك الأجرَ»؛ أي: أكثر ذلك، يريدون التضعيف.

وقال الأزهري في قوله تعالى: ﴿إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً﴾ [التوبة: ٨٠] هو جمع السبع الذي يستعمل للكثرة[١]، وهو مشهور في لغة العرب.

ولهذا؛ لما احتمل أن يُتوهّم أنَّ المراد بالسبع ما هو أكثر من السبع، ذكرت الآية الفذلكة، فرفع هذا الاحتمال.

وهكذا؛ ففي كل هذه الوجوه ما يؤكد على حكمة الله البالغة بذكر جمع الأعداد؛ وإن جهل ذلك الطاعنون في القرآن والشانئون له بغير علم ولا بيِّنة.

ومن ذلك كله تبيَّن جهل الطاعنين في بلاغة القرآن وأسلوبه، لقد جهلوا لغة العرب وبلاغة القرآن التي عرفها أعداؤه زمن بلاغة العرب وجزالة اللغة، فقال قائلهم (الوليد بن المغيرة): والله إنَّ لقولِه الذي يقولُ لحلاوة، وإنّ عليه لطلاوة، وإنه لمثمرٌ أعلاه، مغدِقٌ أسفلُه، وإنه ليعلو وما يُعلا، وإنه ليَحطِم ما تحته»[٢].

---

(١) انظر: المصدر السابق (٢/٢٦٨).

(٢) السيرة النبوية، ابن كثير (١/٤٤٩).

التناقضات المزعومة في القرآن الكريم

التناسق الداخلي للنص شرط لا غنى عنه في الكتاب حين ينسب إلى كاتب حصيف، وهو من باب أَوْلى شرط في الكتاب حين ينسب إلى الله ﷻ؛ لذا يستحيل أن يوجد التناقض في كلام الله ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾ [النساء: ٨٢].

وما ذكره البعض عن تناقضات مزعومة في القرآن لا يعدو أن يكون سوء فهم منهم لآياته أو جهلاً بلغة العرب ومساقات كلامها، وهذا بيِّن لمن تبصر هذه المواضع التي استشكلوها:

• الإشكال الأول: هل أقسم الله بمكة أم لم يقسم؟

قالوا: تناقض القرآن في مسألة قسم الله بمكة، فهو أقسم بها في قوله: ﴿وَهَـٰذَا ٱلْبَلَدِ ٱلْأَمِينِ ﴿٣﴾﴾ [التين: ٣]، وفي موضع آخر ينكر هذا القسم بمكة، فيقول: ﴿لَآ أُقْسِمُ بِهَـٰذَا ٱلْبَلَدِ ﴿١﴾﴾ [البلد: ١].

والجواب: لقد أقسم الله بالبلد الأمين (مكة) كما في آية سورة التين.

وما فهمه المعترضون من آية سورة البلد خطأ قادهم إليه جهلهم بلغة العرب وطرائقها في البيان، ففي قوله: ﴿لَآ أُقْسِمُ﴾. (لا) ليست (لا) النافية التي تعني نفي القسم، بل هي (لا) الصلة، ويسميها بعض النحويين (لا) الزائدة، فهي زائدة نحوياً، وإن كانت غير زائدة بلاغيّاً؛ لأنها تفيد التأكيد[1].

---

(١) انظر: كتاب العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي (٨/٣٤٩)، والأصول في النحو، ابن السراج =

قال الزجاج: «لا اختلاف بين الناس أن معنى قوله تعالى: ﴿لَآ أُقۡسِمُ بِيَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ ۝١﴾ وأشكاله في القرآن معناه: أقسم»[(١)].

والعرب ما زالت تستخدمها في كلامها من القديم، فهي كقولنا: لا أوصيك بفلان؛ أي: لا أحتاج إلى وصاتك به، فهي نوع من التأكيد على الوصاة، وليست طلباً للإهمال.

ومن طريف الأخبار أن رجلاً سأل أبا العباس بن سريج عن هاتين الآيتين، فقال ابن سريج: أي الأمرين أحب إليك؟ أجيبك ثم أقطعك، أو أقطعك ثم أجيبك؟ فقال الرجل: بل اقطعني ثم أجبني.

فقال: اعلم أن هذا القرآن نزل على رسول الله ﷺ بحضرة رجال، وبين ظهراني قوم كانوا أحرص الخلق على أن يجدوا فيه مغمزاً وعليه مطعناً، فلو كان هذا عندهم مناقضة لتعلقوا به، وأسرعوا بالرد عليه، ولكن القوم علموا وجَهِلْتَ، فلم ينكروا منه ما أنكرت[(٢)].

إن العرب قد تدخل (لا) في أثناء كلامها وتلغي معناها، وأنشد فيه أبياتاً[(٣)].

ومثله كثير في أشعار العرب[(٤)]، ومنه قول النابغة:

فَلَا وَحقِّ الَّذِي مَسَّحْت كَعْبَتَهُ ... وَمَا هُرِيق عَلَى الأنْصَابِ مِنْ جَسَدِ

أي: فوحق الذي...

وقول الآخر:

تذكرت ليلى فاعترتني صبابة ... وكاد صميم القلب لا يتصدع

= البغدادي (٢/ ٢٥٩).

(١) تاج العروس، المرتضى الزبيدي (٤٠/ ٤٧٠)، وانظر: لسان العرب، ابن منظور (١٥/ ٣٦٤).

(٢) وهذا كلام نفيس ينطبق على الكثير مما يخطه أصحاب الأباطيل ـ اليوم ـ عن القرآن الكريم.

(٣) البرهان في علوم القرآن، الزركشي (٢/ ٥٤)، وانظر: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، ابن هشام، ص(٣٢٩).

(٤) انظر: تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، ص(٢٤٤ ـ ٢٤٦)، والجامع لأحكام القرآن، القرطبي (٢٠/ ٥٩)، ودفع إيهام الاضطراب عن آي الكتاب، الشنقيطي، ص(٢٦٩ ـ ٢٧١).

أي: يتصدع.

ومثله قول الشاعر:

فَلَا وَاللَّهِ لَا يُلْقَى لِمَا بي ... وَلَا لِمَا بِهِمْ أبَداً دَوَاءُ

أي: فوالله.

ومثله قول طرفة:

فَلَا وَأَبِيكِ ابنة العامري ... لا يدعي القوم أني أفر

أي: وأبيكِ.

وهذا الأسلوب في القسم يفيد تعظيم المقسم به، كما في سورة البلد، وكما في قوله تعالى: ﴿فَلَآ أُقۡسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ ۝٧٥ وَإِنَّهُۥ لَقَسَمٞ لَّوۡ تَعۡلَمُونَ عَظِيمٌ ۝٧٦ إِنَّهُۥ لَقُرۡءَانٞ كَرِيمٞ ۝٧٧﴾ [الواقعة: ٧٥ ـ ٧٧]، وكقوله: ﴿لَآ أُقۡسِمُ بِيَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ ۝١ وَلَآ أُقۡسِمُ بِٱلنَّفۡسِ ٱللَّوَّامَةِ ۝٢﴾ [القيامة: ١، ٢].

وقد وردت (لا) الصلة في مواضع كثيرة في القرآن الذي نزل بلغة العرب، ومنه قوله: ﴿لِّكَيۡلَا تَحۡزَنُواْ عَلَىٰ مَا فَاتَكُمۡ﴾ [آل عمران: ١٥٣]؛ أي: (لتحزنوا)، وقوله: ﴿مَا مَنَعَكَ إِذۡ رَأَيۡتَهُمۡ ضَلُّوٓاْ ۝٩٢ أَلَّا تَتَّبِعَنِۖ﴾ [طه: ٩٢، ٩٣]؛ أي: (أن تتبعن)، وقوله: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤۡمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيۡنَهُمۡ﴾ [النساء: ٦٥]؛ أي: (فوربك)، وقوله: ﴿لِّئَلَّا يَعۡلَمَ أَهۡلُ ٱلۡكِتَٰبِ أَلَّا يَقۡدِرُونَ عَلَىٰ شَيۡءٖ مِّن فَضۡلِ ٱللَّهِ﴾ [الحديد: ٢٩]؛ أي: (ليعلم أهل الكتاب).

وقد ورد في سياق قصة آدم إثبات (لا) الصلة في موضع، وحذفها في آخر، لجواز الوجهين وتكامل معنييهما، فأما إثباتها ففي قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسۡجُدَ إِذۡ أَمَرۡتُكَۖ﴾ [الأعراف: ١٢]، وقد حذفت في قوله: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ﴾ [ص: ٧٥]، والمعنى فيهما واحد، وهو: ما الذي منعك أن تسجد لآدم؟.

• الإشكال الثاني: كم عدد الملائكة الذين نزلوا يوم بدر؟

قالوا: اختلفت الآيات في عدد الملائكة النازلين في غزوة بدر، ففي سورة الأنفال أنهم ألف: ﴿إِذۡ تَسۡتَغِيثُونَ رَبَّكُمۡ فَٱسۡتَجَابَ لَكُمۡ أَنِّي مُمِدُّكُم بِأَلۡفٖ مِّنَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ مُرۡدِفِينَ ۝٩﴾، وفي سورة آل عمران أنهم ثلاثة آلاف ﴿إِذۡ تَقُولُ

لِلۡمُؤۡمِنِينَ أَلَن يَكۡفِيَكُمۡ أَن يُمِدَّكُمۡ رَبُّكُم بِثَلَٰثَةِ ءَالَٰفٖ مِّنَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ مُنزَلِينَ ١٢٤﴾ [آل عمران: ١٢٤]، وفي الآية التي بعدها أصبحوا خمسة آلاف ﴿بَلَىٰٓۚ إِن تَصۡبِرُواْ وَتَتَّقُواْ وَيَأۡتُوكُم مِّن فَوۡرِهِمۡ هَٰذَا يُمۡدِدۡكُمۡ رَبُّكُم بِخَمۡسَةِ ءَالَٰفٖ مِّنَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ مُسَوِّمِينَ ١٢٥﴾ [آل عمران: ١٢٥].

والجواب: أما الخمسة الآلاف فجاء ذكرها في تعزية المسلمين في هزيمتهم في غزوة أُحد، فامتن الله على الصحابة بذكر مدد ملائكة بدر، وذكر لهم أن المشركين لو عادوا إليهم فإن الله سيمدهم بخمسة آلاف من الملائكة إذا صبروا على ما فيهم من الجراحات وثبتوا لقتالهم ﴿بَلَىٰٓۚ إِن تَصۡبِرُواْ وَتَتَّقُواْ وَيَأۡتُوكُم مِّن فَوۡرِهِمۡ هَٰذَا يُمۡدِدۡكُمۡ رَبُّكُم بِخَمۡسَةِ ءَالَٰفٖ مِّنَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ مُسَوِّمِينَ ١٢٥﴾، لكن الله منَّ على المسلمين بعد أن أظهروا الثبات وتجهزوا للقتال، فصرف عنهم المشركين، فلم يعودوا لقتالهم، ولم تتنزل الملائكة في أُحد لفوات الشرط ﴿وَيَأۡتُوكُم مِّن فَوۡرِهِمۡ﴾.

وقال بعض أهل العلم: بل كان هذا الوعد في بدر حين بلغ المسلمين أن كرز بن جابر الفهري يمد المشركين، فشق عليهم، فأنزل الله: ﴿أَلَن يَكۡفِيَكُمۡ أَن يُمِدَّكُمۡ رَبُّكُم بِثَلَٰثَةِ ءَالَٰفٖ مِّنَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ مُنزَلِينَ ١٢٤ بَلَىٰٓۚ إِن تَصۡبِرُواْ وَتَتَّقُواْ وَيَأۡتُوكُم مِّن فَوۡرِهِمۡ هَٰذَا يُمۡدِدۡكُمۡ رَبُّكُم بِخَمۡسَةِ ءَالَٰفٖ مِّنَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ مُسَوِّمِينَ ١٢٥﴾، قال الشعبي: فبلغت كرز الهزيمة فلم يمد المشركين، ولم يمد الله المسلمين بالخمسة آلاف[(١)]، فهذا خبر الخمسة آلاف.

والحق؛ أن الله أنزل من الملائكة يوم بدر ثلاثة آلاف، كما قال النبي ﷺ لأصحابه قبل المعركة: ﴿إِذۡ تَقُولُ لِلۡمُؤۡمِنِينَ أَلَن يَكۡفِيَكُمۡ أَن يُمِدَّكُمۡ رَبُّكُم بِثَلَٰثَةِ ءَالَٰفٖ مِّنَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ مُنزَلِينَ ١٢٤﴾، وقد نزل هؤلاء الملائكة بالترادف ألفاً بعد ألف، كما قال الله: ﴿إِذۡ تَسۡتَغِيثُونَ رَبَّكُمۡ فَٱسۡتَجَابَ لَكُمۡ أَنِّي مُمِدُّكُم بِأَلۡفٖ مِّنَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ مُرۡدِفِينَ ٩﴾ [الأنفال: ٩]، فقوله: ﴿مُرۡدِفِينَ ٩﴾ تعني: ردفهم غيرُهم ويَتْبَعهم ألوف أُخر مثلهم، فالترادف هو التتابع، والرادف: المتأخر،

---

(١) جامع البيان، الطبري (٣/ ٤٢٢).

والمردف: المتقدم الذي أردف غيره(١).

• الإشكال الثالث: أيهما خلق أولاً، السماوات أم الأرض؟

قالوا: تناقض القرآن حين تحدث عن ترتيب وجود المخلوقات، فتارة يجعل الأرض مخلوقة قبل السماء ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ ۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٩﴾﴾ [البقرة: ٢٩]، وأكد هذا في سورة فصلت: ﴿قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَرْضَ فِى يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُۥٓ أَندَادًا ۚ ذَٰلِكَ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٩﴾ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِىَ مِن فَوْقِهَا وَبَٰرَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا فِىٓ أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَآءً لِّلسَّآئِلِينَ ﴿١٠﴾ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ﴿١١﴾ فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِى يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِى كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا ۚ وَزَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ وَحِفْظًا ۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ﴿١٢﴾﴾ [فصلت: ٩ ـ ١٢]، فهذه الآيات تجعل خلق الأرض قبل خلق السماوات، بدليل قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ في الموضعين.

وتارة يجعل القرآن خلق السماء قبل خلق الأرض ﴿ءَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ ٱلسَّمَآءُ ۚ بَنَىٰهَا ﴿٢٧﴾ رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّىٰهَا ﴿٢٨﴾ وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَىٰهَا ﴿٢٩﴾ وَٱلْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ ﴿٣٠﴾ أَخْرَجَ مِنْهَا مَآءَهَا وَمَرْعَىٰهَا ﴿٣١﴾ وَٱلْجِبَالَ أَرْسَىٰهَا ﴿٣٢﴾ مَتَٰعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَٰمِكُمْ ﴿٣٣﴾﴾ [النازعات: ٢٧ ـ ٣٣](٢).

---

(١) انظر: تفسير القرآن العظيم، ابن كثير (١/ ٥٣٢)، والبحر المحيط، ابن حيان (٨/ ٣٠٧ ـ ٣٠٨)، ومفردات غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، ص(١٩٣).

(٢) قبل المضي في جواب هذه الشبهة أود الهمس في آذان مثيري هذه الأُبطولة وأضرابهم، وأقول بأن لغة العرب أوسع بكثير من فهومهم الكليلة، فقول العرب: (بعد هذا) أو: (بعد ذلك) لا يفيد بالضرورة التراخي والترتيب الزماني، بل قد تأتي بمعنى (إضافة إلى ذلك)، وهو تأويل ذكره بعض المفسرين لقوله تعالى: ﴿وَٱلْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ ﴿٣٠﴾﴾ [النازعات: ٣٠]؛ أي: إضافة إلى خلقه السماوات فإنه دحى الأرض.
وهذا المعنى لـ(بعد) مشهور عند العرب، وقد تكرر في القرآن في مواضع، منها قوله: ﴿هَمَّازٍ مَّشَّآءٍ بِنَمِيمٍ ﴿١١﴾ مَّنَّاعٍ لِّلْخَيْرِ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ ﴿١٢﴾ عُتُلٍّ بَعْدَ ذَٰلِكَ زَنِيمٍ ﴿١٣﴾﴾ [القلم: ١١ ـ ١٣]؛ أي: هو ملحق في قومه وليس منهم؛ إضافة إلى اتصافه بتلك الصفات الذميمة، ومن المعلوم أن كونه دعيّاً في قومه متقدم في التاريخ على اتصافه بهذه الصفات، فهو كذلك من قبل.
ومثله قوله: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ هُوَ مَوْلَىٰهُ وَجِبْرِيلُ وَصَٰلِحُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۖ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ بَعْدَ ذَٰلِكَ ظَهِيرٌ ﴿٤﴾﴾ [التحريم: ٤]؛ أي: أن الله يتولى النبي ﷺ وجبريل والمؤمنون، وينضاف إليهم تأييد الملائكة.

وفي الجواب: عن هذه الشبهة وجوه ثلاثة:

الأول: وهو الذي مال إليه جمهور المفسرين في القديم، ويقوم على أن مادة الأرض خلقت في اليومين الأولين، ثم خلقت السماوات في اليومين الثالث والرابع، ثم دحيت الأرض وجهزت لتصلح لاستقرار حياة الإنسان في اليومين الأخيرين.

وهذا الوجه أخرجه البخاري معلقاً عن ابن عباس رضي الله عنهما، وفيه أن رجلاً استشكل مسألة ترتيب الخلق بين السماوات والأرض، فسأله عنها؛ فأجابه ابن عباس: (وخلق الأرض في يومين، ثم خلق السماء، ثم استوى إلى السماء فسواهن في يومين آخرين، ثم دحا الأرض، ودحوها أن أخرج منها الماء والمرعى وخلق الجبال والجمال والآكام وما بينهما في يومين آخرين)[1]. وشهرة هذا الوجه عند المفسرين تغني عن تفصيله.

الثاني: وهو الذي ذكره بعض المتأخرين من أهل العلم، وهو ما يترجح لي، وأجمله بالقول: السماوات والأرض خلقتا معاً في اليومين الأولين، ثم تكامل خلق الأرض وإعدادها للإنسان في الأربعة الأخيرة من الأيام الستة.

وتفصيله: الله خلق السمٰوات والأرض معاً مجتمعين ﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَنَّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَٰهُمَا﴾ [الأنبياء: ٣٠]، والرتق ضد الفتق؛ أي: كانتا منضمتين، بعضهما إلى بعض، ثم فتقهما الله، فحدث ما يسمى عند علماء الجيولوجيا والفلك بالانفجار الكبير.

وقد وضحت هذا المعنى الآيات القرآنية، كما في قوله تعالى عن يوم القيامة: ﴿يَوْمَ نَطْوِى ٱلسَّمَآءَ كَطَىِّ ٱلسِّجِلِّ لِلْكُتُبِ ۚ كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ ۚ وَعْدًا عَلَيْنَآ ۚ إِنَّا كُنَّا فَٰعِلِينَ ﴿١٠٤﴾﴾ [الأنبياء: ١٠٤]، فالخلق يعود إلى حالته الأولى، فيطوى من جديد ﴿وَجُمِعَ ٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ ﴿٩﴾﴾ [القيامة: ٩].

وأما كون الخلق للسماوات والأرض في يومين فهو لقول الله عن السماوات: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِى يَوْمَيْنِ﴾، وعن الأرض: ﴿خَلَقَ ٱلْأَرْضَ فِى

---

(١) انظر: باب تفسير القرآن في صحيح البخاري.

﴿يَوْمَيْنِ﴾، فهذان هما اليومان الأولان، ثم دحيت الأرض واكتمل إعدادها لصلاح معيشة الإنسان عليها في أربعة أيام أخرى ﴿وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِن فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ ﴿١٠﴾﴾.

وقد يشكل على البعض ـ ممن قلَّ علمه بلغة العرب ودلالات الألفاظ فيها ـ أن آيات سورة فصلت تحدثت عن خلق الأرض في يومين، ثم تحدثت عما خلق الله فيها في أربعة أيام، ثم قال الله بعد ذكر هذا وذا: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾، فاعتقدوا أن ﴿ثُمَّ﴾ تفيد التأخر والتراخي، ومثله فهموه من قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ﴾ [البقرة: ٢٩].

وهكذا ينحصر الإشكال في دلالة كلمة (ثم) على التراخي والترتيب.

لكن أهل البلاغة يعرفون أن (ثم) لا تفيد بالضرورة الترتيب الوجودي الذي نعرفه في المتبادر إلى الذهن، بل لها دلالة أخرى، وهو ما تسميه العرب (الترتيب الذكري).

ولبيان هذا النوع من الدلالة لـ(ثم) نقرأ قول الشاعر:

قل لمن ساد ثم ساد أبوه ... ثم قد ساد قبل ذلك جده[(١)]

والمعنى: اذكروا خبر من ساد، ثم اذكروا خبر من ساد أبوه، ثم اذكروا خبر من ساد جده. وليس المعنى أن المرء يسود ثم يسود أبوه ثم يسود جده، بل العكس هو الصحيح، فالمرء يسود بعد سؤدد جده وأبيه.

ويشهد لصحة هذا الفهم قول الشاعر: (ثم ساد قبل ذلك)، فـ(ثم) للترتيب الذكري، لا الوجودي.

ومثله قول طرفة بن العبد وهو يصف راحلته:

جَنُوح دِفاق عَنْدَلٌ ثم أُفرِعَت ... لَهَا كَتِفَاها في مُعَالىً مُصَعَّد

فإنه ذكر جملة من محاسنها، ثم نبَّه على وصف آخر أهم في صفات

---

(١) انظر: تفسير القرآن العظيم، ابن كثير (١/ ١٠٢)، ومغني اللبيب عن كتب الأعاريب، ابن هشام الأنصاري، ص(١٥٩)، وشرح الأشموني على ألفية ابن مالك (١/ ٢١١).

عنقها، وهو طول قامتها (ثم أُفرعت)، ولا يقصد أن قامتها طالت بعد اتصافها بهذه الصفات[1].

وهذه الدلالة لـ(ثم) موجودة في القرآن الكريم في مواضع، منها قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِىٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَىۡءٍ خَلَقَهُۥۖ وَبَدَأَ خَلۡقَ ٱلۡإِنسَٰنِ مِن طِينٍ ۝٧ ثُمَّ جَعَلَ نَسۡلَهُۥ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ ۝٨ ثُمَّ سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦۖ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَٱلۡأَفۡـِٔدَةَۚ قَلِيلًا مَّا تَشۡكُرُونَ ۝٩﴾ [السجدة: ٧ ـ ٩]، ومن المعلوم أن التسوية تكون قبل إنجاب النسل، فهذا لا يخفى، ومع ذلك قال القرآن: ﴿...جَعَلَ نَسۡلَهُۥ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ ۝٨ ثُمَّ سَوَّىٰهُ﴾ فـ(ثم) هنا للترتيب الذكري؛ لا الوجودي، والمعنى: ثم اذكر كيف سواه الله.

ونحو هذا ما جاء في سياق وصايا الله لنبيِّه محمد ﷺ: ﴿قُلۡ تَعَالَوۡاْ أَتۡلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمۡ﴾ وفي آخرها يقول: ﴿ذَٰلِكُمۡ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ۝١٥٣ ثُمَّ ءَاتَيۡنَا مُوسَى ٱلۡكِتَٰبَ﴾ [الأنعام: ١٥١ ـ ١٥٤]، ومن المعلوم أن موسى كان قبل وصية الله لنبيِّنا ﷺ، لكن الترتيب الوجودي غير مراد في قوله: ﴿ثُمَّ ءَاتَيۡنَا مُوسَى﴾.

ومثله: أمره تبارك وتعالى للمؤمنين بالإفاضة من عرفات بعد حديثه عن المشعر الحرام ﴿فَٱذۡكُرُواْ ٱللَّهَ عِندَ ٱلۡمَشۡعَرِ ٱلۡحَرَامِۖ وَٱذۡكُرُوهُ كَمَا هَدَىٰكُمۡ وَإِن كُنتُم مِّن قَبۡلِهِۦ لَمِنَ ٱلضَّآلِّينَ ۝١٩٨﴾ [البقرة: ١٩٨]، ثم عادت الآية التي بعدها للحديث عن مسألة الإفاضة من عرفات ووجوب مخالفة المشركين فيها، وصدرت الآية بـ(ثم)، فقال الله: ﴿ثُمَّ أَفِيضُواْ مِنۡ حَيۡثُ أَفَاضَ ٱلنَّاسُ وَٱسۡتَغۡفِرُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ۝١٩٩﴾ [البقرة: ١٩٩]، ومن المعلوم أن الوقوف بعرفات سابق على الوقوف بالمشعر الحرام (مزدلفة).

ومثله قول الله تعالى: ﴿ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيۡنَ ٱلۡيَقِينِ ۝٧ ثُمَّ لَتُسۡـَٔلُنَّ يَوۡمَئِذٍ عَنِ ٱلنَّعِيمِ ۝٨﴾ [التكاثر: ٧، ٨]، والسؤال يكون يوم القيامة قبل رؤية الجحيم، وأمثال هذا الاستخدام لـ(ثم) كثير في القرآن[2].

---

(١) انظر: التحرير والتنوير، ابن عاشور (١/٣٧٦ ـ ٣٧٧).

(٢) انظر: دراسات لأسلوب القرآن الكريم، محمد عبد الخالق عضيمة (٢/١١٦ ـ ١١٨).

وإذا تبيَّن ما تفيده (ثم) عند العرب، فلنقرأ الآيات مع أبي حيان الأندلسي وفق هذا المفهوم: «(ثم) لترتيب الأخبار لا لترتيب الزمان والمهلة، كأنه قال: فالذي أخبركم أنه خلق الأرض وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها وقدر فيها أقواتها، ثم أخبركم أنه استوى إلى السماء، فلا تعرض في الآية لترتيب.. فصار كقوله: ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [البلد: ١٧] بعد قوله: ﴿فَلَا ٱقْتَحَمَ ٱلْعَقَبَةَ ۝١١﴾ [البلد: ١١]، ومن ترتيب الإخبار ﴿ثُمَّ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ﴾ [الأنعام: ١٥٤] بعد قوله: ﴿قُلْ تَعَالَوْا۟ أَتْلُ﴾ [الأنعام: ١٥١].

ويدل على أنه المقصود؛ الإخبار بوقوع هذه الأشياء من غير ترتيب زماني قوله في الرعد: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى رَفَعَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا﴾ الآية [الرعد: ٢]، ثم قال بعد: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى مَدَّ ٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنْهَٰرًا﴾ الآية [الرعد: ٣]. وظاهر الآية التي نحن فيها جعل الرواسي، وتقدير الأقوات قبل الاستواء إلى السماء وخلقها، ولكن المقصود في الآيتين الإخبار بصدور ذلك منه تعالى من غير تعرض لترتيب زماني»(١).

وهكذا يستبين معنى آيات سورة فصلت التي قد ورد فيها الإشكال، فقد بدأ القرآن بالحديث عن خلق الأرض؛ لأنها القريب المباشر للإنسان، ثم انتقل للحديث عن البعيد، وهو السمٰوات، من غير أن يكون ذلك مقتضياً خلق الأرض قبل السماء.

وهكذا، فهذان الوجهان مذكوران عند العلماء في القديم والجديد، قد أشار ابن جزيء في تفسيره إلى صحتهما بقوله: «الجواب من وجهين: أحدهما: أن الأرض خلقت قبل السماء، ودحيت بعد ذلك، فلا تعارض، والآخر: تكون (ثم) لترتيب الأخبار»(٢).

الوجه الثالث: أن الخلق على نوعين: خلق إيجاد، وخلق تقدير، فأما

---

(١) البحر المحيط، أبو حيان (٥/ ٣٥٤).

(٢) التسهيل في علوم التنزيل، ابن جزيء (١/ ٤٣)، وانظر: الجواهر الحسان، الثعالبي (١/ ٤٢)، والمحرر الوجيز، ابن عطية (١/ ٢٢٣).

خلق الإيجاد فهو الخلق المعلوم، وأما خلق التقدير فكما في قول زهير:

ولأنت تفري ما خلقت وبعـ ض القوم يخلق ثم لا يفري

وضرب الرازي لهذه الخلقة مثلاً بقول الله: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٥٩﴾﴾ [آل عمران: ٥٩]، إذ «لا يقال للشيء الذي وجد: كن، بل الخلق عبارة عن التقدير، وهو في حقه تعالى؛ حكمه أن سيوجد، وقضاؤه بذلك بمعنى خلق الأرض في يومين، وقضاؤه بحدوث كذا؛ أي: مدة كذا، لا يقتضي حدوثه ذلك في الحال، فلا يلزم تقديم إحداث الأرض على إحداث السماء»[(١)].

فهذه أوجه ثلاثة من تدبرها استبان له المعنى، وعلم براءة القرآن من الاختلاف والتناقض، وعلم سعة لغة العرب وجهل أعاجم العرب المتحدثين بالسوء عن القرآن العظيم.

• الإشكال الرابع: أحوال الناس في يوم القيامة:

قالوا: تناقض القرآن وهو يقص أحوال الناس في يوم القيامة، فتارة يقول: إنهم لا ينطقون: ﴿هَٰذَا يَوْمُ لَا يَنطِقُونَ ﴿٣٥﴾ وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ ﴿٣٦﴾﴾ [المرسلات: ٣٥، ٣٦]، وتارة يذكر أنهم ينطقون ويعتذرون: ﴿وَٱللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ ﴿٢٣﴾﴾ [الأنعام: ٢٣]، وأنهم يقولون: ﴿مَا كُنَّا نَعْمَلُ مِن سُوٓءٍ﴾ [النحل: ٢٨].

والجواب: أن يوم القيامة يوم طويل ﴿كَانَ مِقْدَارُهُۥ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ ﴿٤﴾﴾ [المعارج: ٤]، وفيه مواقف متباينة، لكل منها ما يخصه من الأحكام والأحوال، ففيه حذر وترقب، وفرج وبشارة، وفيه حزن وهلاك، وأمن وأمان، والناس يتنقلون بين هذه المواقف، بل لربما تنقل المرء فيه من حال إلى حال، ففي حديث عائشة أنها ذكرت النار فبكت، فقال رسول الله ﷺ: «**ما يبكيك؟**»، قالت: ذكرتُ النار فبكيتُ، فهل تذكرون أهليكم يوم القيامة؟

---

(١) التفسير الكبير، الرازي (٢٨/١٠٧).

فقال رسول الله ﷺ: «**أما في ثلاثة مواطن فلا يذكر أحد أحداً: عند الميزان حتى يعلم: أيخف ميزانه أم يثقل؟ وعند الكتاب حين يقال:** ﴿هَآؤُمُ ٱقۡرَءُواْ كِتَٰبِيَهۡ ۝١٩﴾ [الحاقة: ١٩]؛ **حتى يعلم أين يقع كتابه، أفي يمينه أم في شماله؟ أم من وراء ظهره؟ وعند الصراط: إذا وضع بين ظهري جهنم**»(١)، فهذا لا يتعارض مع قوله: ﴿لِكُلِّ ٱمۡرِيٕٖ مِّنۡهُمۡ يَوۡمَئِذٖ شَأۡنٞ يُغۡنِيهِ ۝٣٧﴾ [عبس: ٣٧]، فهذا الذهول لا يستغرق يوم القيامة، بل هو متعلق ببعض مواقفه، وهو لكل بحسب عمله وتقواه.

وهكذا؛ فما يذكر من اختلاف الأحوال لاختلاف المواقف، ولطول ذلك اليوم وعظم شأنه عبَّر القرآن عن كل واحد منها بكلمة ﴿يَوۡمَ﴾ أو ﴿يَوۡمَئِذٖ﴾، من غير أن تعني استغراق الفعل لكل ذلك اليوم الطويل.

ويدل لذلك قول الله تعالى: ﴿فَإِذَا جَآءَتِ ٱلصَّآخَّةُ ۝٣٣ يَوۡمَ يَفِرُّ ٱلۡمَرۡءُ مِنۡ أَخِيهِ ۝٣٤ وَأُمِّهِۦ وَأَبِيهِ ۝٣٥ وَصَٰحِبَتِهِۦ وَبَنِيهِ ۝٣٦ لِكُلِّ ٱمۡرِيٕٖ مِّنۡهُمۡ يَوۡمَئِذٖ شَأۡنٞ يُغۡنِيهِ ۝٣٧ وُجُوهٞ يَوۡمَئِذٖ مُّسۡفِرَةٞ ۝٣٨ ضَاحِكَةٞ مُّسۡتَبۡشِرَةٞ ۝٣٩ وَوُجُوهٞ يَوۡمَئِذٍ عَلَيۡهَا غَبَرَةٞ ۝٤٠ تَرۡهَقُهَا قَتَرَةٌ ۝٤١ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَفَرَةُ ٱلۡفَجَرَةُ ۝٤٢﴾ [عبس: ٣٣ ـ ٤٢]، فذكرت الآيات في نفس السياق حالين للمؤمنين (الخوف ثم الفرح) وحالين للكافرين (الخوف والكآبة)، وكل هذه الأحوال في يوم القيامة، فالإشارة إلى حدوثها في يوم القيامة لا يعني دوام الحال الواحد واستغراقه لكل ذلك اليوم الطويل، فقوله: ﴿لِكُلِّ ٱمۡرِيٕٖ مِّنۡهُمۡ يَوۡمَئِذٖ شَأۡنٞ يُغۡنِيهِ ۝٣٧﴾ [عبس: ٣٧]، لا يستوعب كل يوم القيامة؛ لوجود أوقات يأمن فيها المرء على نفسه، حين يعلم صلاح مآله ونجاته من النار، كما قال ﷺ في الحديث السالف: «**أما في ثلاثة مواطن فلا يذكر أحد أحداً**»، مما يعني أن في غيرها من المواطن يتذكر المرء أحبابه وخلانه، لأمنه فيها من العذاب.

وكذلك قوله: ﴿وَجِاْيٓءَ يَوۡمَئِذِۭ بِجَهَنَّمَۚ يَوۡمَئِذٖ يَتَذَكَّرُ ٱلۡإِنسَٰنُ وَأَنَّىٰ لَهُ ٱلذِّكۡرَىٰ ۝٢٣ يَقُولُ يَٰلَيۡتَنِي قَدَّمۡتُ لِحَيَاتِي ۝٢٤﴾ [الفجر: ٢٣، ٢٤]، ومن المعلوم أن مجيء النار وتذكر الإنسان لا يستغرق كل يوم القيامة، بل يكون في جزء منه.

---

(١) أخرجه أبو داود ح(٤٧٥٥)، وأحمد ح(٢٤١٧٥)، واللفظ لأبي داود.

- **الإشكال الخامس: هل يتساءل الناس يوم القيامة؟**

قالوا: يخبر القرآن عن أهل النار أنهم يوم القيامة يتساءلون: ﴿وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ ﴿٢٧﴾﴾ [الصافات: ٢٧]، بينما يخبر في سورة (المؤمنون) أنهم لا يتساءلون: ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ ﴿١٠١﴾﴾ [المؤمنون: ١٠١]، وهذا ـ بحسب زعمهم ـ من التناقض الصريح الذي يمنع نسبة القرآن إلى الله العليم.

وفي **الجواب** ذكر العلماء وجهين صحيحين:

الأول: وهو ما ذكرناه في الإشكال السابق، ويتلخص في أنهم عند النفخة وقيام الأشهاد واضطراب الخلائق لا يتساءلون لهول المطلع ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ ﴿١٠١﴾﴾، فهذا الوقت عصيب، وهو وقت فزع وخوف ﴿وَيَوْمَ يُنفَخُ فِي الصُّورِ فَفَزِعَ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَمَن فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَن شَاءَ اللَّهُ ۚ وَكُلٌّ أَتَوْهُ دَاخِرِينَ ﴿٨٧﴾﴾ [النمل: ٨٧]، مثله في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ ۚ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ ﴿١﴾ يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَىٰ وَمَا هُم بِسُكَارَىٰ وَلَٰكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ ﴿٢﴾﴾ [الحج: ١، ٢]، ثم يفيق العباد من هول المطلع فيكون بعد ذلك التلاوم والتساؤل.

الثاني: أن القرآن نزل بلسان العرب، موافقاً لما عهدوه في أساليبهم وطرائقهم في البيان، والعرب تعتبر الفعل الذي لا فائدة منه كالعدم، ولأجل هذا سمى القرآن المنافقين: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ﴿١٨﴾﴾ [البقرة: ١٨]، وهم في الحقيقة يسمعون وينطقون ويبصرون ﴿وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَارًا وَأَفْئِدَةً فَمَا أَغْنَىٰ عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَا أَبْصَارُهُمْ وَلَا أَفْئِدَتُهُم مِّن شَيْءٍ إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ ﴿٢٦﴾﴾ [الأحقاف: ٢٩]، لكنهم صم عن سماع الحق، وعمي عن رؤيته، وبكم عن النطق به ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا ۚ أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۚ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ﴿١٧٩﴾﴾ [الأعراف: ١٧٩]، وبمثل هذا نقول: إن النظر مع عدم الإفادة منه هو كعدم النظر حكماً، فصاحبه أعمى، وإن كان يرى ما يراه ذو العينين.

ولمثل هذا قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ ٱللَّهِ وَأَيْمَـٰنِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُوْلَـٰٓئِكَ لَا خَلَـٰقَ لَهُمْ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٧٧﴾﴾ [آل عمران: ٧٧]، فليس المقصود منه نفي نظر الله إليهم، فالله لا يغيب عنه أحد، وليس المقصود أنه تبارك وتعالى لن يكلمهم، فكلامه لهم ثابت في عشرات الآيات التي تحكي عن توبيخ الله للمشركين وتقريعه لهم، لكن المقصود أنه لا يكلمهم كلاماً ينفعهم، لا يكلمهم بما فيه رحمة لهم، ولا ينظر إليهم نظرة تفيدهم وتنجيهم من عذابهم وخوفهم، فلما لم يكن لها فائدة كانت بمنزلة العدم.

ومثله قول الله تعالى عن الكافر: ﴿فَإِنَّ لَهُۥ جَهَنَّمَ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ ﴿٧٤﴾﴾ [طه: ٧٤]؛ أي: لا يحيى فيها حياة طيبة هانئة، وإلا فهو ـ على الحقيقة ـ حي فيها لا يموت أبداً.

ومثله كذلك قول النبي ﷺ لمن صلى على الحقيقة؛ غير أنه أساء في صلاته: «**ارجع فصلِ؛ فإنك لم تصلِ**»، فصلاته في حكم العدم لعدم إقامته ركوعها وسجودها[1].

ومثله قوله تعالى وهو يصف حال الناس في كربات يوم القيامة: ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِى ٱلصُّورِ فَلَآ أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَآءَلُونَ ﴿١٠١﴾﴾ [المؤمنون: ١٠١]، فليس معناه أنهم تنقطع الأنساب بينهم، فلا يكون الابن ابناً لأبيه، فإن القرآن أثبت النسب بين الناس في يوم القيامة ونفى الانتفاع به ﴿يَوْمَ يَفِرُّ ٱلْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ ﴿٣٤﴾ وَأُمِّهِۦ وَأَبِيهِ ﴿٣٥﴾ وَصَـٰحِبَتِهِۦ وَبَنِيهِ ﴿٣٦﴾ لِكُلِّ ٱمْرِئٍ مِّنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ ﴿٣٧﴾﴾ [عبس: ٣٤ ـ ٣٧]، فلما كان النسب لا ينفع يومئذ قال الله: ﴿فَلَآ أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَآءَلُونَ ﴿١٠١﴾﴾ [المؤمنون: ١٠١]؛ أي: لا ينفعهم النسب حينذاك، كما لا ينفعهم التساؤل[2].

وإلا فإن التساؤل بينهم من غير منفعة واقع، وقد ذكره القرآن في غير

(١) أخرجه البخاري ح(٧٥١)، ومسلم ح(٣٩٧).

(٢) نكت الانتصار لنقل القرآن، الباقلاني، ص(٢٠١).

آية ﴿وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ ﴿٢٧﴾ قَالُوٓا۟ إِنَّكُمْ كُنتُمْ تَأْتُونَنَا عَنِ ٱلْيَمِينِ ﴿٢٨﴾ قَالُوا۟ بَل لَّمْ تَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ ﴿٢٩﴾ وَمَا كَانَ لَنَا عَلَيْكُم مِّن سُلْطَٰنٍ ۖ بَلْ كُنتُمْ قَوْمًا طَٰغِينَ ﴿٣٠﴾ فَحَقَّ عَلَيْنَا قَوْلُ رَبِّنَآ ۖ إِنَّا لَذَآئِقُونَ ﴿٣١﴾ فَأَغْوَيْنَٰكُمْ إِنَّا كُنَّا غَٰوِينَ ﴿٣٢﴾ فَإِنَّهُمْ يَوْمَئِذٍ فِى ٱلْعَذَابِ مُشْتَرِكُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الصافات: ٢٧ ـ ٣٣]، لكنه تساؤل التلاوم الذي لا فائدة فيه ولا نفع، فوجوده وعدمه بالنسبة لهم سواء، لذا قال الله: ﴿فَلَآ أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَآءَلُونَ ﴿١٠١﴾﴾.

قال الشنقيطي: «المراد بنفي الأنساب انقطاع فوائدها وآثارها التي كانت مترتبة عليها في الدنيا؛ من العواطف والنفع والصلات والتفاخر بالآباء، لا نفي حقيقتها»(١).

• الإشكال السادس: هل يسأل الله عن الذنوب أم لا يسأل؟

قالوا: تناقض القرآن في مسألة السؤال عن ذنوب المجرمين، فنفاه في قوله: ﴿وَلَا يُسْـَٔلُ عَن ذُنُوبِهِمُ ٱلْمُجْرِمُونَ ﴿٧٨﴾﴾ [القصص: ٧٨]، وقوله: ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُسْـَٔلُ عَن ذَنۢبِهِۦٓ إِنسٌ وَلَا جَآنٌّ ﴿٣٩﴾﴾ [الرحمٰن: ٣٩]، وأثبته في مواضع أخرى فذكر أنه يسألهم: ﴿فَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿٦﴾﴾ [الأعراف: ٦]؛ فهذه الآية تدل على سؤال الجميع يوم القيامة، ومثلها قوله تعالى: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْـَٔلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٩٢﴾ عَمَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿٩٣﴾﴾ [الحجر: ٩٢، ٩٣].

وفي **الجواب** نقول: السؤال على أنواع، فبعضه للاستفسار والتعلم، وبعضه للتقريع والتوبيخ، وبين هذا وهذا بون شاسع، فالأول منتف في حق الله تعالى علام الغيوب، فهو لن يسأل أحداً عن ذنبه سؤال تعرف واستخبار، بل يعاقب الله تعالى العبد بما عرف من ذنوبه ومعاصيه ﴿يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ ٱللَّهُ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوٓا۟ ۚ أَحْصَىٰهُ ٱللَّهُ وَنَسُوهُ ۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴿٦﴾﴾ [المجادلة: ٦]، كما صنع مع قارون والجبابرة من قبلهم؛ حين فجأهم ببأسه وإهلاكه ﴿أَوَلَمْ يَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَهْلَكَ مِن قَبْلِهِۦ مِنَ ٱلْقُرُونِ مَنْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُ قُوَّةً وَأَكْثَرُ

(١) دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب، الشنقيطي، ص(١٦٨).

جَمْعًاۚ وَلَا يُسْـَٔلُ عَن ذُنُوبِهِمُ ٱلْمُجْرِمُونَ ﴿٧٨﴾﴾ [القصص: ٧٨]، فالله لا يسأل المجرمين ولا يستفسر منهم عن ذنوبهم حين يريد عقوبتهم.

وكذلك فإن الملائكة حين تنزل بالعذاب فإنها لا تسأل المجرمين ولا تسأل عنهم؛ لأنها تعرفهم بسيماهم ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُسْـَٔلُ عَن ذَنۢبِهِۦٓ إِنسٌ وَلَا جَآنٌّ ﴿٣٩﴾ فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿٤٠﴾ يُعْرَفُ ٱلْمُجْرِمُونَ بِسِيمَـٰهُمْ فَيُؤْخَذُ بِٱلنَّوَٰصِى وَٱلْأَقْدَامِ ﴿٤١﴾﴾ [الرحمٰن: ٣٩ ـ ٤١].

قال الربيع بن أنس: «قوله: ﴿وَلَا يُسْـَٔلُ عَن ذُنُوبِهِمُ ٱلْمُجْرِمُونَ ﴿٧٨﴾﴾: لا يسألون عن إحصائها، يقول: هاتوا فبينوها لنا، ولكن أُعطوها في كتب فلم يشكوا الظلم يومئذ، ولكن شكوا الإحصاء»(١).

وقال الحليمي: «لا يُسألون سؤال التعرف لتمييز المؤمن عن الكافر؛ أي: إن الملائكة لا تحتاج أن تسأل أحداً يوم القيامة، فتقول: ما كان ذنبك، وما كنت تصنع في الدنيا حتى يتبين له بإخباره عن نفسه أنه كان مؤمناً أو كافراً، لكن المؤمنين يكونون ناضري الوجوه مشروحي الصدور، والمشركين يكونون سود الوجوه زرقاً مكروبين، فهم إذا كلفوا سوق المجرمين إلى النار، وتمييزهم في الموقف عن المؤمنين كفتهم مناظرهم عن تعرف ذنوبهم»(٢).

وأما سؤال الحساب والتوبيخ والتقريع فهذا نوع آخر من السؤال، يسأله الله تبارك وتعالى المجرمين، بل ويسأل الأنبياء ليقرع المجرمين ويقيم عليهم الشهود ﴿فَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿٦﴾﴾ [الأعراف: ٦].

وقد ذكر القرآن في مواضع عديدة صوراً من هذه الأسئلة التقريعية التوبيخية التي سيسألها الله للمجرمين على سبيل التوبيخ، كما في قوله: ﴿وَقِفُوهُمْۖ إِنَّهُم مَّسْـُٔولُونَ ﴿٢٤﴾ مَا لَكُمْ لَا تَنَاصَرُونَ ﴿٢٥﴾﴾ [الصافات: ٢٤، ٢٥]، وكقوله: ﴿أَفَسِحْرٌ هَـٰذَآ أَمْ أَنتُمْ لَا تُبْصِرُونَ ﴿١٥﴾﴾ [الطور: ١٥]، وكقوله: ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ﴾ [الأنعام: ١٣٠]، وكقوله: ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ ﴿٨﴾﴾ [الملك: ٨]، فهذا كله مثبت معلوم.

---

(١) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره (٩/ ٣٠١٢).

(٢) شعب الإيمان، البيهقي (٢/ ٥٠).

- **الإشكال السابع: ألف سنة أم خمسون ألف سنة؟**

قالوا: تناقض القرآن في حديثه عن طول يوم القيامة، فذكر في موضع أنه ألف سنة ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِى يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥٓ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ ۝٥﴾ [السجدة: ٥]، وذكر في آخر أنه خمسون ألف سنة ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ فِى يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ ۝٤﴾ [المعارج: ٤].

والجواب: إن القارئ للآيتين يدرك أن التباين بينهما مرده اختلاف موضوعهما، فالخمسون ألف سنة هي مقدار يوم القيامة، فقد نصت عليه الآيات بعدها ﴿إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُۥ بَعِيدًا ۝٦ وَنَرَىٰهُ قَرِيبًا ۝٧ يَوْمَ تَكُونُ ٱلسَّمَآءُ كَٱلْمُهْلِ ۝٨﴾ [المعارج: ٦ ـ ٨]، وقد أكد النبي ﷺ هذا الطول ليوم القيامة، وهو يحكي عن عذاب تارك الزكاة: «**كلما بردت أعيدت له في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة؛ حتى يقضى بين العباد، فيرى سبيله: إما إلى الجنة، وإما إلى النار**»(١).

وأما الألف سنة فلا علاقة لها بيوم القيامة، وإنما وردت في سياق الحديث عن مدة نزول الأمر من الله ثم عروجه إليه(٢)، وهو منطوق الآية وصريحها؛ لأن الله يقول: ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِى يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥٓ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ ۝٥﴾ [السجدة: ٥].

ومصداقه في قول النبي ﷺ: «**والذي نفسي بيده إن ارتفاعها كما بين السماء والأرض، وإن ما بين السماء والأرض لمسيرة خمس مائة سنة**»، فنزول الأمر ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ﴾ في خمسمائة عام، ومثلها في صعوده ﴿ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ﴾، فهذه الألف سنة.

قال ابن عباس: «المعنى ينفذ الله ما قضاه من السماء إلى الأرض، ثم يعرج إليه خبر ذلك في يوم من أيام الدنيا مقداره لو سِيَر فيه السير المعروف من البشر ألف سنة لأن ما بين السماء والأرض خمسمائة عام، فالألف ما بين

---

(١) أخرجه مسلم ح(٩٨٧).

(٢) نكت الانتصار لنقل القرآن، الباقلاني، ص(١٦٤).

نزول الأمر إلى الأرض وعروجه إلى السماء»[1].

بقي لنا أن نهمس في آذان أصحاب هذه الشبهة، فنقول: الحديث في مسألة الزمن نسبي، فحين نتحدث عن أعمار البشر فإنا نتحدث عن أيام وسنين أرضية؛ لأن البشر يعيشون على الأرض، ولكن لو فرضنا أن مخلوقاً يعيش على القمر فإن حساب سني عمره يكون بالسنين القمرية لا الأرضية، فيختلف عمره القمري عن الأرضي باختلاف السنين القمرية عن الأرضية.

وهكذا يكون الحال حين نبتعد أكثر، فنتحدث عن عروج الملائكة في السماوات أو نزولهم فيها، فأيامهم ليست أياماً أرضية، ولا قمرية، ولا شمسية، والألف منها باعتبار قد يعدل الألفين أو العشرة باعتبارات أخرى، فيكون الإخبار عن هذا كله صحيحاً رغم اختلاف الأرقام.

• الإشكال الثامن: هل تتبدل كلمات الله؟

قالوا: اختلف القرآن في مسألة تبديل كلام الله، فحين يكون المقصود فيه التوراة والإنجيل فإن المسلمين يقولون بوقوع التبديل والتحريف محتجين بقول القرآن: ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ لِيَشْتَرُوا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ ﴿٧٩﴾﴾ [البقرة: ٧٩]، في حين أن آيات أخرى تذكر أن كلمات الله لا تتبدل ﴿لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَٰتِ ٱللَّهِ﴾ [يونس: ٦٤]، وكذا قوله: ﴿وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِ ٱللَّهِ﴾ [الأنعام: ٣٤]، وكذا قوله: ﴿لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ ۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿١١٥﴾﴾ [الأنعام: ١١٥]؛ إذ لا يقوى البشر على ذلك ﴿وَٱتْلُ مَآ أُوحِىَ إِلَيْكَ مِن كِتَابِ رَبِّكَ ۖ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ﴾ [الكهف: ٢٧].

وتساءلوا: كيف يقدر البشر على تحريف كتاب الله، ورأوا أن قول القرآن ومعتقد المسلمين في ذلك يحط من قدر الله العظيم الذي لا يعجزه حفظ كتبه وصيانتها عن عبث البشر وزياداتهم ونقصهم!!

---

(١) التسهيل لعلوم التنزيل، ابن جزيء (٣/ ١٢٩).

والجواب: لقد كان القرآن الكريم صريحاً في تشنيعه على أهل الكتاب تحريفهم لكتبهم، وتلاعبهم بها زيادة ونقصاً ﴿وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلْوُۥنَ أَلْسِنَتَهُم بِٱلْكِتَٰبِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمَا هُوَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٧٨﴾﴾ [آل عمران: ٧٨].

والحق أن الله على كل شيء قدير، ولو تعلقت مشيئته بحفظ كتبه لحفظها؛ ولما استطاع تحريفها إنس ولا جان، وأيضاً لو أراد عز وجل حفظ أنبيائه من القتل والاضطهاد؛ لفعل، لكنه سبحانه وتعالى لم يشأ ذلك، فتعرض السفهاء لأنبيائه بالقتل والتنكيل، ولكتبه بالتبديل والتحريف، فمسألة تحريف كتب الله مطابقة لمسألة قتل الأنبياء، فكما أقدر الله عتاة بني إسرائيل على قتل أنبيائه؛ فإنه أقدرهم على تحريف كتبه، من غير ضعف منه تبارك وتعالى، فهو فعال لما يريد.

وأما اللبس الذي ذكروه في مسألة تبديل كلام الله فقد وقع لاجتزائهم النصوص وإخراجها لها من مساقها، وتحويرها وتحريف معناها لتدل على غير ما تحدثت عنه، فالقرآن ـ كما أسلفت ـ صريح في وقوع التحريف في كتبهم، وليس هذا موضع بسطه[1].

وفي مقابله ذكر القرآن نوعين من كلمات الله لا تتبدل:

الأول: القرآن، وهو وإن كان من جنس ما نزل على أهل الكتاب؛ إلا أن الله خصه بالحفظ دون سائر كتبه ﴿وَٱتْلُ مَآ أُوحِىَ إِلَيْكَ مِن كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ﴾ [الكهف: ٢٧]، فالكلام الذي لا يبدل هو ﴿مَآ أُوحِىَ إِلَيْكَ﴾؛ أي: القرآن الذي قال الله عنه: ﴿وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٌ ﴿٤١﴾ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴿٤٢﴾﴾ [فصلت: ٤١، ٤٢].

وأما قول الله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ إِلَيْكُمُ ٱلْكِتَٰبَ مُفَصَّلًا وَٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُۥ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ ﴿١١٤﴾ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿١١٥﴾﴾ [الأنعام: ١١٤، ١١٥]،

(١) انظر: «هل العهد القديم كلمة الله؟» و«هل العهد الجديد كلمة الله؟»، وكلاهما للمؤلف، ففيهما ـ بفضل الله ـ ما يبين هذه المسألة لكل باحث عن الحق مذعنٍ له.

فقد اختلف العلماء في المراد بـ﴿لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ﴾ فقال بعضهم: هو القرآن، وقال بعضهم: المقصود نواميسه الكونية، والسياق محتمل للمعنيين، وكلا الأمرين لا يبدله أحد، ولا يقدر على تبديله.

وقد جمع بين المعنيين أبو جعفر الطبري بقوله: «يقول تعالى ذكره: وكملت ﴿كَلِمَتُ رَبِّكَ﴾؛ يعني: القرآن.. ﴿لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ﴾، يقول: لا مغير لما أخبر في كتبه أنه كائن من وقوعه في حينه وأجله الذي أخبر الله أنه واقع فيه، وذلك نظير قوله جلَّ ثناؤه: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُواْ كَلَٰمَ ٱللَّهِۚ قُل لَّن تَتَّبِعُونَا كَذَٰلِكُمۡ قَالَ ٱللَّهُ مِن قَبۡلُۖ﴾ [الفتح: ١٥]، فكانت إرادتُهم تبديلَ كلام الله، مسألتَهم نبيَّ الله أن يتركهم يحضرون الحرب معه»(١).

الثاني: موعود الله وقضاؤه، فالله لا يخلف الميعاد، ولا يقوى أحد على تغيير قضائه وموعوده تبارك وتعالى، وذلك قوله تعالى: ﴿وَلَقَدۡ كُذِّبَتۡ رُسُلٞ مِّن قَبۡلِكَ فَصَبَرُواْ عَلَىٰ مَا كُذِّبُواْ وَأُوذُواْ حَتَّىٰٓ أَتَىٰهُمۡ نَصۡرُنَاۚ وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِ ٱللَّهِۚ وَلَقَدۡ جَآءَكَ مِن نَّبَإِيْ ٱلۡمُرۡسَلِينَ ٣٤﴾ [الأنعام: ٣٤]، فما لا يتبدل هو موعود الله لأنبيائه بالنصر، ومثله في موعود الله للمؤمنين بالجنة ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَكَانُواْ يَتَّقُونَ ٦٣ لَهُمُ ٱلۡبُشۡرَىٰ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَفِي ٱلۡأٓخِرَةِۚ لَا تَبۡدِيلَ لِكَلِمَٰتِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلۡفَوۡزُ ٱلۡعَظِيمُ ٦٤﴾ [يونس: ٦٣، ٦٤]، فالحديث في الآيات المانعة من تبديل كلام الله يتعلق بالقرآن أو بموعود الله لعباده، ولا يتحدث عن الكتاب المقدس الذي توعد الله محرفيه ومبدليه **بالويل والثبور**: ﴿فَوَيۡلٞ لِّلَّذِينَ يَكۡتُبُونَ ٱلۡكِتَٰبَ بِأَيۡدِيهِمۡ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنۡ عِندِ ٱللَّهِ لِيَشۡتَرُواْ بِهِۦ ثَمَنٗا قَلِيلٗاۖ فَوَيۡلٞ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتۡ أَيۡدِيهِمۡ وَوَيۡلٞ لَّهُم مِّمَّا يَكۡسِبُونَ ٧٩﴾ [البقرة: ٧٩].

• الإشكال التاسع: عروبة القرآن مع عُجمة بعض كلماته:

قالوا: تناقض القرآن في قوله بأنه نزل: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيّٖ مُّبِينٖ ١٩٥﴾ [الشعراء: ١٩٥]، في حين أنا نجد فيه كلمات أعجمية كأسماء بعض الأعلام:

---

(١) جامع البيان، الطبري (١٢/ ٦٢).

(إبراهيم، إسماعيل، إسحاق)، أو أسماء بعض الأشياء مستعارة من لغات أخرى كالسريانية والعبرية والنبطية، وأوصلوها إلى ما يقرب من أربعين كلمة، منها (القرآن ـ سكينة ـ زكاة ـ سرادق ـ الحور ـ مشكاة ـ إستبرق ـ السبت ـ زنجبيل ـ سجيل).

والجواب: نزل القرآن بلسان عربي مبين، لذا لا يوجد في سطر من سطوره جملة واحدة غير عربية، ولا يوجد جملة واحدة مركبة بما يخالف أساليب العرب وطرائقها في البيان.

إن وجود كلمات فرنسية متفرقة في كتاب مكتوب بالإنجليزية، لن تجعل الكتاب فرنسيّاً، ولن تشكك في إنجليزية الكتاب ولا الكاتب، وبخاصة حين تكون هذه الكلمات أسماء لأعاجم، فهذه الكلمات تنقل كما هي من لغة إلى أخرى من غير ترجمة معانيها.

ثم إن كثيراً من هذه الكلمات ـ التي استعجموها ـ عربية في جذورها واشتقاقاتها، وجهل البعض بها لقلة استخدامها أو غيره لا يعني أعجميتها، ومن ذلك كلمة (قرآن ـ سكينة ـ حور)، فكلمة (قرآن) ليست من الكلمة العبرية (קָרָא) قارا، ولا من السريانية (قرُا)، بل هي من الجذر العربي (قرأ)، وهذا التشابه في جذور كلمات اللغات السامية كبير ومعروف عند علماء اللغات، وصوره أكثر من أن تحصى في اللغات السامية، وبسببه أخطأ البعض في نسبة بعض الكلمات العربية الأصيلة إلى لغات أخرى(١).

ولو ضربنا لذلك مثلاً بكلمة (قرآن)، فإنا نقول بأنها مشتقة عربية على وزن (فعلان) من (قرأ، قرآن)، ومثل هذا الاشتقاق كثير في لغة العرب

---

(١) القرآن ولغة السريان، أحمد محمد علي الجمل، (كتاب إلكتروني)، وقد بين الدكتور الجمل أمثلة لهذا المتشابه، ومنه لفظة (الحور)، فتدور معانيها في العربية والعبرية والسريانية على البياض والصفاء، لكنها كلمة عربية أصيلة استخدمها العرب، ووردت في أشعارهم، ومن ذلك قول عمرو بن قُميئة:

لَـهـا عَـيـنُ حَـوراءَ فـي رَوضَـةٍ وَتَـقـرو مَـعَ الـنَـبـتِ أَرطـى طِـوالا

وقول خليفة بن بشير:

حـتـى أضـاءَ سِـراجٌ دونـه حَـجَـلٌ حُـورُ الـعـيـونِ مِـلاحٌ طرفُـهـا سـاجـي

(رحمن ـ فرقان ـ رضوان ـ حيوان ـ حيران ـ غضبان).

وكلمة (قرآن) مصدر آخر من الفعل (قرأ)، وهو يختلف في معناه عن المصدر (قراءة)، كما يفترق (رحمن عن رحيم، وفرقان عن فرق، ورضوان عن رضا، وحيوان عن حياة، وحيران عن حائر)، فالمصدر (فعلان) يفيد معنى زائداً، فالقراءة في أي كتاب هي صورة للقراءة، أما القرآن فهو حقيقة القراءة، وكذلك (الحياة) تدل على أي صورة من صور الحياة، بينما (الحيوان) تدل على الحياة الحقيقية، لذلك قال الله عن الآخرة: ﴿وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلۡأٓخِرَةَ لَهِىَ ٱلۡحَيَوَانُۚ لَوۡ كَانُواْ يَعۡلَمُونَ ﴿٦٤﴾﴾ [العنكبوت: ٦٤]، وكذلك الفرق بين الرضى والرضوان، وبين الفرق والفرقان[١].

لكن العرب أيضاً استخدمت كلمات وفدت إلى العربية من لغات أخرى، وهي في غالبها تتعلق بمسميات وافدة على العرب، فاستوردها العرب في رحلاتهم إلى الشام وفارس مع أسمائها كـ(سندس، إستبرق، زنجبيل)، فأصبحت عربية بالتعريب واستخدام العرب لها، ويشبه هذا استخدامنا اليوم لبعض الكلمات المتعلقة بمصنوعات وفدت إلينا من الغرب؛ كـ(التلفزيون، الفيديو، الراديو).

واستعمال العرب ثم القرآن لأمثال هذه الكلمات لن يقلل من عروبة القرآن، فعروبة أساليبه وفصاحة كلماته لم ينكرهما حتى عرب الجاهلية، وهم من هم في الفصاحة والجزالة، وكذلك في الحرص على الوقوف على زلل في القرآن أو خطأ.

---

(١) انظر: صيغ النسب في اللغتين العربية والسريانية، د.أحمد الجمل، مجلة كلية اللغات والترجمة، جامعة الأزهر، العدد (٣٢) لسنة ٢٠٠١م، ص(٢٤٢ ـ ٢٤٤)، نقلاً عن كتاب القرآن ولغة السريان، أحمد محمد علي الجمل.

أهم المصادر والمراجع

* أولاً: الكتب:

- **الإتقان في علوم القرآن**، جلال الدين السيوطي (ت٩١١هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا، ١٤٠٨هـ.
- **الإقناع في القراءات السبع**، أبو جعفر أحمد ابن الباذش الأنصاري (ت٥٤٠هـ)، تحقيق: عبد المجيد قطامش، ط١، مطابع جامعة أم القرى، ١٤٠٣هـ.
- **الإسلام وحقوق المرأة**، مجموعة باحثين، بإشراف: د. جعفر عبد السلام، ط١، رابطة الجامعات الإسلامية، ١٤٢٥هـ.
- **أدلة اليقين في الرد على مطاعن المبشرين والملحدين**، محمد شوقي عبد الرحمٰن العامري الجزيري، ط١، دار الإرشاد، ١٤٠٦هـ.
- **تاريخ الأمم والملوك**، ابن جرير الطبري (ت٣١١هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٢، دار المعارف، مصر.
- **تاريخ المدينة المنورة**، عمر بن شبه النميري (ت٢٦٢هـ)، تحقيق: فهيم محمد شلتوت، [بدون معلومات نشر].
- **تأويل مشكل القرآن**، محمد بن عبد الله ابن قتيبة (ت،٢٧٠هـ) تحقيق: السيد صقر، ط٢، دار التراث، القاهرة، ١٣٩٣هـ.
- **تفسير القرآن العظيم**، ابن أبي حاتم (ت٣٢٧هـ)، تحقيق: أسعد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط١، مكة المكرمة، ١٤١٧هـ.

- **تفسير القرآن العظيم**، ابن كثير (ت٧٧٤هـ)، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٠هـ.
- **جامع البيان في تفسير القرآن**، ابن جرير الطبري (ت٣١١هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط١، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ.
- **الجامع الصحيح (سنن الترمذي)**، محمد بن عيسى الترمذي (ت٢٧٥هـ)، تحقيق: أحمد شاكر، المكتبة الفيصلية، مكة المكرمة.
- **الجامع لأحكام القرآن**، أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي (ت٦٧١هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.
- **جمع القران، في مراحله التاريخية من العصر النبوي إلى العصر الحديث**، محمد شرعي أبو زيد، كتاب إلكتروني.
- **حضارة العرب**، غوستاف لوبون، تعريب: عادل زعيتر، مطبعة عيسى البابي الحلبي.
- **دراسات لأسلوب القرآن الكريم**، محمد عبد الخالق عضيمة، دار الحديث، القاهرة.
- **دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب**، محمد الأمين الشنقيطي، ط١، مؤسسة التاريخ العربي، ١٤٢٠هـ.
- **رد افتراءات المبشرين على آيات القرآن الكريم**، محمد جمعة عبد الله، ط١، ١٤٠٥هـ.
- **زاد المسير في علم التفسير**، جمال الدين عبد الرحمٰن بن علي الجوزي (ت٥٩٧هـ)، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر.
- **سنن ابن ماجه**، محمد بن يزيد القزويني (ت٢٧٥هـ)، تحقيق وترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، ط١، دار إحياء الكتب العربية.
- **سنن أبي داود**، أبو داود سليمان الأشعث السجستاني (ت٢٧٥هـ)، دار الحديث، ١٣٩١هـ.
- **سنن النسائي**، أبو عبد الرحمٰن أحمد بن شعيب النسائي (ت٣٠٣هـ)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، ط٢، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ١٤٠٦هـ.
- **حقائق حول القرآن في مواجهة شبهات المشككين**، د. محمود حمدي زقزوق، ط. المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة.

- **شرح النووي على صحيح مسلم**، يحيى بن شرف النووي (ت٦٧٦هـ)، ط١، عالم الكتب، الرياض، ١٤٢٤هـ.
- **الشفا بتعريف حقوق المصطفى**، أبو الفضل عياض اليحصبي (ت٥٤٤هـ)، دار الفكر الطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤٠٩هـ.
- **صحيح ابن حبان**، أبو حاتم البستي، (ت٣٥٤هـ) ترتيب: علاء الدين بن بلبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وحسين أسد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٤هـ.
- **صحيح ابن خزيمة**، محمد بن خزيمة (ت٣١١هـ)، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي.
- **صحيح البخاري**، محمد بن إسماعيل البخاري (ت٢٥٦هـ)، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، في تحقيقه لكتاب فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، ط٢، القاهرة، دار الريان للتراث، ١٤٠٧هـ.
- **صحيح مسلم**، مسلم بن الحجاج القشيري (ت٢٦١هـ)، ترقيم: محمد فؤاد الباقي، ط١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٧٥هـ.
- **الطعن في القرآن الكريم والرد على الطاعنين في القرن الرابع عشر الهجري**، عبد المحسن بن زبن المطيري (رسالة دكتوراه مقدمة إلى كلية العلوم، جامعة القاهرة).
- **عمدة القاري**، بدر الدين العيني (ت٨٥٥هـ)، دار الفكر.
- **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، ط٢، دار الريان للتراث، القاهرة، ١٤٠٧هـ.
- **فقه اللغة وسر العربية**، أبو منصور الثعالبي (ت٤٢٩هـ)، ط١، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤١٨هـ.
- **قالوا عن الإسلام**، عماد الدين خليل، طبع الندوة العالمية للشباب الإسلامي، ١٤١٢هـ.
- **القرآن الكريم في مواقع الإنترنت العربية دراسة تحليلية نقدية**، عبد الرحيم الشريف (رسالة دكتوراه)، كتاب إلكتروني.
- **القرآن الكريم والكتاب المقدس، أيهما كلمة الله؟** أحمد ديدات.

- **القرآن والمبشرون**، محمد عزت دروزة، ط٣، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٣٩٩هـ.
- **لسان العرب**، ابن منظور (ت٧١١هـ)، ط١، دار صادر، بيروت.
- **لسان الميزان**، ابن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر أباد.
- **لماذا أسلم صديقي**، إبراهيم خليل أحمد، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة.
- **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي (ت٨٠٧هـ)، دار الفكر، بيروت، ١٤١٢هـ.
- **المدخل لدراسة القرآن الكريم**، محمد محمد أبو شهبة، ط٢، دار الجيل، بيروت، ١٤١٢هـ.
- **المستدرك على الصحيحين**، أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري (ت٤٠٥هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١هـ.
- **المصاحف**، أبو بكر بن أبي داود السجستاني (ت٣١٠هـ)، تحقيق: محب الدين عبد السبحان واعظ، ط٢، دار البشائر الإسلامية، ١٤٢٣هـ.
- **المصنف**، أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني (ت٢١١هـ)، تحقيق: حبيب الرحمٰن الأعظمي، ط٢، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٣هـ.
- **المعجم الكبير**، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني (ت٣٦٠هـ)، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، ط٢، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، ١٤٠٤هـ.
- **المفصل في الرد على شبهات أعداء الإسلام**، جمع: علي بن نايف الشحود، كتاب إلكتروني يجمع ردود المسلمين على الشبهات المنشورة على شبكة الإنترنت.
- **النبأ العظيم**، محمد عبد الله دراز، دار القلم، الكويت.
- **النشر في القراءات العشر**، أبو الخير محمد بن محمد ابن الجزري (ت٨٣٣هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

- **نكت الانتصار لنقل القرآن**، أبو بكر الباقلاني (ت٤٠٣هـ)، تحقيق: محمد زغلول سلام، منشأة المعارف، الإسكندرية.

* ثانياً: المواقع الإلكترونية:

- **شبكة ابن مريم الإسلامية** (www.ebnmaryam.com).
- **شبكة الحقيقة الإسلامية** (www.trutheye.com).

برنامج صناعة المحاور

مناقشة الشبهات المتعلقة بالرِّق والرِّدّة في الإسلام

وهذا البحث جزء من المادة الرابعة في برنامج صناعة المحاور التي هي

(الشبهات المعاصرة)

كامل الصورة
ليطمئن قلبي

وقد اقتبسنا محتوى هذا الملف من كتاب (فضاءات الحرية)

للشيخ / سلطان العميري – وفقه الله ونفع به

كيف تعامل الإسلام مع نظام الرق؟! [ص١٧١ – ص٢١٨]

مع وضوح الإسلام في إثبات الحرية النفسية (الذاتية) للإنسان ، وصرامته في الحفاظ عليها ، إلا أنه مع ذلك أقر نظام الرق وعمل به ، ومن أكثر الاعتراضات التي يوردها المعارضون على التصور الإسلامي للحرية هي كونه أقر نظام الرق وشرعه .

وقبل الدخول في نقاش مباشر مع هذا الاعتراض لا بد من الحديث أولا عن واقع نظام الرق في الزمن الذي ظهر فيه الإسلام ، وعن منهجية تعامل الإسلامي معه ، وعن منطلقاته العقلية والواقعية التي ارتكز عليها في التعاطي معه هذه القضية .

فقد جاء الإسلام والرق والاستعباد للبشر شائع في الإنسانية ومتجذر في أعماقها وضارب بأطنابه في ربوعها ، وتكشف الدراسات التاريخية عن أن الإنسانية بلغت في التعامل مع الرق أحط المنازل واتسمت بأقبح الصور ، وعانى الإنسان الرقيق ألوانا من الآلام وصنوفا من الإهانات والإذلال ، وأنواعا من الانتهاكات ، فلم يبق الرقيق في عداد البشر ، وإنما تحول إلى شيء من الأشياء .

وكان الإنسان يفقد حريته بأدنى طريق ، وبأي سبب ، كالخطف من قبل قراصنة البشر ، والنهب والسطو والضغط من الملوك والطبقات العليا ، وكان أسواق النخاسة التي يباع فيها البشر قائمة على سوقها ومعالمها ظاهرة وفروعها منتشرة ، وأما مصارف الرق التي يتخلص بها الرقيق من رقه فليست إلا مصرفا واحدا وهو إرادة السيد .

وكان الرقيق يُحمل من المشاق والمتاعب ما يعجز عن حمله أشد الحيوانات ، ولا يُحتفظ له بحقوق ولا تُعرف له كرامة ، ففي الفكر اليوناني كان أفلاطون يرى أن العبد محروم من حق المواطنة ، وأما أرسطو فيجعل كلمة المواطنة مرادفة لكلمة الحر ، وأما القانون الرماني ، فلم يكن يعد الرقيق إنسانا له شخصية ذات حقوق ، وإنما كان يعده شيئا من الأشياء ، وأما في العصور الوسطى في أوربا فقد ساء نظام الرق جدا ، فمع انتشار النظام الظالم – نظام الإقطاع- أصبح المزارع عبدا لمالك الأرض ، لا يملك لنفسه حولا ولا قوة ، وكان يباع ويشترى مع الأرض على أنه جزء منها وآلة من آلاتها[1] .

ولم تكن تلك النظم تعترف للرقيق بحق الزواج ، ولا بالحق في أن تكوّن له أسرة بالمعنى القانوني ، وكان الاتصال بين ذكروهم وإناثهم لا يعد زواجا ، وإنما كان يتم بذلك برغبة السادة واختيارهم بقصد تكاثر عدد الرقيق لديهم كما يحدث بين الأنعام ، وكان يحظر على الحر أن يتزوج من أمة أبدا ، وعلى الحرة أن تتزوج من رقيق ، بل إن معظم تلك النظم كانت تعاقب على فعل ذلك بالعقوبات الشديدة ، وربما تصل إلى الإعدام[2].

وحين ظهر الإسلام في الوجود وأشرقت أنواره على المعمورة قام بعملية إصلاحية ضخمة للفساد الذي وقع في نظام الرق ، وارتقى به إلى مراحل متطورة جدا في تاريخ الإنسانية ، وأحدث انعطافا حادا في التعامل مع نظام الرقيق ، يعد بحق "معجزة إصلاحية" ، استطاع من خلالها أن يتجاوز كل التعاملات القبيحة التي تمارس على أولئك الرقيق .

([1]) انظر في أحوال الرقيق في الثقافات الأخرى : الرق ماضيه وحاضره ، عبدالسلام الترمانيني (٥٣-٦٦) ، والرق في الإسلام ، أحمد شفيق ، ترجمة : أحمد زكي (١١-٤٥) .

([2]) انظر : حقوق الإنسان في الإسلام ، علي عبدالواحد وافي (١٣٧) .

جاء الإسلام ورد للرقيق إنسانيته ، جاء ليحفظ له حقوقه ، جاء وعاقب كل من اعتدى عليه وظلمه ، جاء وصحح العلاقة بين الرقيق وسيده ، جاء وجعل له حقوقا ملزمة ، جاء وسد كل منابعه الظالمة ، وفتح السبل الواسعة لتقليصه في المجتمعات .

في نظام الإسلام لم يعد الرقيق "شيئا" وإنما صار بشرا له روح كريمة كروح الأسياد ، وقد كانت الأمم الأخرى كلها تعد الرقيق جنسا آخر غير جنس السادة ، خلق ليستعبده ويستذله ، ومن هنا لم تكن ضمائرهم تتألم من قتله أو تعذيبه أو كيه بالنار وتسخيره في الأعمال الشاقة والقذرة أو انتهاك حقوقه وكرامته ، ومن هناك جاء الإسلام ورفعه إلى مستوى الإخوة الكريمة[٣] .

إن العملية الإصلاحية التي قام بها الإسلام في معالجة مفاسد نظام الرق وفظائعه كانت متكاملة وشاملة لكل المنافذ التي دخل من خلالها الفساد في ذلك النظام ، ويمكننا بيان ذلك وإثبات صحته بتوضيح الأسس التي قام عليها ذلك الإصلاح الإسلامي ، وهي ثلاثة أسس :

الأساس الأول : إغلاق المنابع الظالمة للرق ، فقد جاء الإسلام وللرق وسائل كثيرة ومداخل متعددة ، ومنابع مختلفة ، كالنهب والسطو وسرقة الأطفال والنساء والخطف عن طريق القرصنة واسترقاق الطبقات العليا ، والمقامرة والعجز عن وفاء الدين ، وبيع النفس أو الولد عن الفقر والعوز ، فألغى الإسلام كل هذه المنابع وحرمها وضرب عليها الحصار ، ولم يُبق إلا على منبعا واحدا فقط ، وهو الاسترقاق في حالة الحرب المشروعة بين المسلمين والكفار، ولا يجوز الاسترقاق إلا لمن حضر أرض المعركة فقط ، أما من لم يحضر أرض المعركة ، وظل باقيا في بيته ، فإنه لا يصح استرقاقه ولا سبيه ، فهذه الحالة هي المنبع الوحيد الذي يصح أن يضرب من خلاله الرق على الآدمي.

ويدل على ثبوت التحليل السابق بمجمله عموم وإطلاق قوله صلى الله عليه وسلم : " قال الله ثلاثة : أنا خصمهم يوم القيامة ، رجل أعطى بي ثم غدر ، ورجل باع حرا فأكل ثمنه ، ورجل استأجر أجيرا فاستوفى منه ، ولم يعط أجره"[٤] ، فهذا الحديث في ظاهره يغلق كل منبع للرق، ولكن أفعال النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه دلت على أنه يستثنى من هذه العموم الاسترقاق في حالة الحرب .

ومع كونه المنبع الوحيد إلا أن الإسلام أيضا لم يجعل الاسترقاق هو الخيار الوحيد فيه ، وإنما جعله خيارا ضمن خيارات أخرى متعددة ، كالمن والفداء أو القتل في بعض الأحوال ، وقد أكد جمهور العلماء على أنه ليس واحدا من تلك الخيارات واجبا بعينه ، وإنما قادة المسلمين وخبرائهم مخيرون بينها على ما تقتضيه المصلحة ، وفي هذا يقول ابن قدامة :" إن هذا تخيير مصلحة واجتهاد لا تخيير شهوة ، فمتى رأى المصلحة في خصلة من هذه الخصال تعينت عليه ولم يجز العدول عنها"[٥].

---

(٣) انظر : شبهات حول الإسلام ، محمد قطب (٤٢) .

(٤) أخرجه : البخاري ، رقم (٢٢٢٧) .

(٥) المغني ، ابن قدامة (٣٩٣/١٠) .

الأساس الثاني : توسيع منافذ التخلص من الرق ، فلم يكتف الإسلام بإغلاق منابع الرق ، وإنما توسع في المقابل في المنافذ التي يستطيع العبد من خلالها التخلص من الرق، وقد قام عدد من الباحثين برصد تلك المنافذ ودراستها[٦] ، ومن أهمها:

١- العتق عن طريق التطوع وطلب الأجر ، وقد حثت الشريعة الإسلامية على تحرير الرقيق ورتبت عليه الأجور الكبيرة ، ومن ذلك : ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه ، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال :" من أعتق رقبة مسلمة ، أعتق الله بكل عضو منه عضوا من النار ، حتى فرجه بفرجه"[٧] ، وعن البراء بن عازب قال :"جاء أعرابي إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال : يا رسول الله علمني عملا يدخلني الجنة قال : لئن كنت أقصرت الخطبة فقد أعرضت المسألة : أعتق النسمة وفك الرقبة ، قال : أوليستا بواحدة ؟ قال : لا عتق النسمة أن تفرد بعتقها ، وفك الرقبة أن تعطي في ثمنها ، والمنحة الوكوف والفيء على ذي الرحم القاطع"[٨] ، وغيرها من النصوص .

٢- العتق عن طريق الكفارة ، فقد جعلت الشريعة إعتاق الرقاب وتحرير الرقيق خيارا رئيسا من خيارات كفارات عدد من الذنوب ، ومنها : حالة القتل الخطأ ، كما في قوله تعالى : {وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلاَّ خَطَئًا وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَئًا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلاَّ أَن يَصَّدَّقُواْ فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مْؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِّيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ} [النساء:٩٢] ، ومنها : حالة الظهار ، كما في قوله تعالى : {وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا ذَلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ} [المجادلة:٣] ، ومنها :حالة الحنث في اليمين ، كما في قوله تعالى : {لاَ يُؤَاخِذُكُمُ اللّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاَثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ} [المائدة:٨٩] ، ومنها : حالة الجماع في نهار رمضان ، كما جاء ذلك ثابتا في السنة النبوية[٩] .

٣- العتق عن طريق الزكاة ، فقد جعلت الشريعة فك الرقاب وعقتها من الرق ضمن الأصناف السبعة التي تدفع فيها الزكاة ، كما قال تعالى : : {إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاء وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللّهِ وَاللّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ} [التوبة:٦٠] ، فالمراد بقوله :"وفي الرقاب " أي : أنه مما تدفع فيه الزكاة هو يشترى من مال الصدقة رقيقا ويعتقهم .

٤- العتق عن طريق المكاتبة ، وهي إزالة الرق عن الشخص عن طريق إبرام عقد بينه وبين سيده مقابل مال يدفعه الرقيق له ، وقد دل عليها قوله تعالى : {وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَآتُوهُم مِّن مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ} [النور:٣٣].

---

(٦) انظر : نظام الرق في الإسلام ، عبدالله علوان (٤٣-٦٤) .

(٧) أخرجه : البخاري ، رقم (٦٧١٥) ، ومسلم ، رقم (١٥٠٩) .

(٨) أخرجه أحمد في المسند ، رقم (١٨٦٤٧) ، وابن حبان في صحيحه ، رقم (٣٧٤) ، وهو حديث صحيح .

(٩) انظر : صحيح البخاري ، رقم (٦٠٨٧) .

وقد أعلى الإسلام من منزلة المكاتبة ، وأخبر البني صلى الله عليه وسلم بأن الله أوجب على نفسه إعانة الرقيق في مكاتبته كما يعين المجاهد في سبيله ، حيث يقول عليه الصلاة والسلام :" ثلاثة كلهم حق على الله عز وجل عونه : المجاهد في سبيل الله عز وجل ، والناكح ليستعفف ، والمكاتب يريد الأداء"[١٠].

وإذا كاتب الرقيق سيده وعجز عن دفع المال المطلوب منه ، فإن الشريعة جعلت له حقا في الزكاة المفروضة ، وجعلته ضمن الأصناف الذين تدفع لهم ، لأنه تدخل في باب إعتاق الرقاب ، كما أكد على ذلك جمهور العلماء[١١] .

وقد ذهب كثير من العلماء كعكرمة وعطاء ومسروق وعمرو بن دينار والضحاك بن مزاحم وابن حزم الظاهري وغيرهم إلى وجوب قبول المكاتبة على السيد ، واختاره الطبري في تفسيره والقرطبي وابن العربي ، وهو ظاهر قول عدد من الصحابة ، كعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان والزبير بن العوام رضي الله عنهم[١٢]، فعن عن أنس بن مالك قال : أرادني سيرين على المكاتبة ، فأبيتُ عليه ، فأتى عمر بن الخطاب رضي الله عنه فذكر ذلك له، فأقبل عليَّ عمر رضي الله عنه يعني بالدِّرة ، فقال : كاتبْه"[١٣]. وهذا القول هو القول الصحيح ؛ لأن الله تعالى أمر أمرا ظاهرا بقبول المكاتبة ، وأمر بالمساعدة بالمال وفرض للمكاتب نصيبا من الزكاة ، فكل هذه مجتمعة تدل على تأكيد الأمر ولزومه.

٥- العتق بسبب الاعتداء على الرقيق ، فعن ابن عمر رضي الله عنهما قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول :"من ضرب غلاما له حدا لم يأته أو لطمه فإن كفارته أن يعتقه"[١٤] ، وهذا النوع يمكن أن يندرج ضمن الإعتاق بالكفارة .

الأساس الثالث : تشريع الحقوق الإنسانية والإلزام بها ، فكما عالج الإسلام الأمور المتعلقة بابتداء الرق وبانتهائه فإنه أيضا عالج الأحوال المتعلقة بالرق في أثنائه ، فلم يقتصر الإسلام على الإصلاحات الخارجية فحسب ، وإنما ذهب عميقا وقام بإصلاحات داخلية ، ارتقت بحياة الرقيق وأعلت من شأنه وحفظت له كرامته .

إن الإسلام قبل أن يحرر الرقيق في الظاهر قام بتحريره روحيا وعاطفيا ، برد الإنسانية إليه ومعاملته على أنه بشر كريم لا يفترق عن السادة من حيث الأصل[١٥].

وقد قام عدد من الباحثين برصد الحقوق التي شرعها الإسلام للرقيق ودراسة مجموع التوجيهات الإنسانية التي أتى بها في حقهم[١٦] ، ومن أهم تلك التشريعات :

---

(١٠) أخرجه : أحمد في المسند ، رقم (٧٤١٦) ، وابن حبان في صحيحه ، رقم (٤٠٣٠) ، وهو حديث ثابت .

(١١) انظر : الجماع لأحكام القرآن ، القرطبي (١٠/٢٦٨) .

(١٢) انظر : المحلى ، ابن حزم (٩/٢٢٢-٢٢٥) ، وأحكام القرآن ، ابن العربي (٣/١٣٦٩) ، والجامع لأحكام القرآن ، القرطبي (١٥/٢٣٦) ، وقد بالغ ابن حزم في ذم من خالفه من جهور العلماء في هذه المسألة ووصف قولهم بأنه تمويه في الدين وأنه من وساوس الشيطان ، وأن قولهم من المضحكات ، وجاء بعض المعاصرين ووصف قولهم بأنه التفاف على النصوص ، وأنه "من المصائب الفقهية الكبرى في التاريخ الإسلامي"! ، وكل هذا غلو وشطط غير مقبول في المسائل الاجتهادية .

(١٣) أخرجه : البيهقي في السنن (١٠/٣١٩) ، وصححه الألباني في إرواء الغليل (٦/١٨٠) .

(١٤) أخرجه : مسلم ، رقم (١٦٥٧) .

(١٥) انظر : شبهات حول الإسلام ، محمد قطب (٤٣) .

(١٦) انظر : نظام الرق في الإسلام ، عبدالله علوان (٢٩-٤٢) .

١- التأكيد على المساواة في أصل الإنسانية والآدمية ، فالرقيق في المنظور الإسلام لم يعد شيئا من الأشياء ، وإنما هو إنسان كغيره من الناس ، وقد أعلن هذه الحقيقة النبي صلى الله عليه وسلم في قوله :" يا أيها الناس ألا إن ربكم واحد وإن أباكم واحد ألا لا فضل لعربي على أعجمي ولا لعجمي على عربي ولا لأحمر على أسود ولا أسود على أحمر إلا بالتقوى"[١٧]، وهذا الحديث عام يشمل كل الناس ، سواء كانوا أحرار أو رقيقا .

٢- المساواة في الأجر الأخروي ، كما جاء مصرحا به في قوله تعالى : {مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُواْ يَعْمَلُون} [النحل:٩٧]، والآية عامة تشمل كل من عمل صالحا سواء كان حرا أو رقيقا .

٣- إثبات الأخوة الإيمانية ومقتضياتها ، وقد أعلن ذلك النبي صلى الله عليه وسلم في قوله :" إن إخوانكم خولكم جعلهم الله تحت أيديكم ، فمن كان أخوه تحت يده فليطعمه مما يأكل ، وليلبسه مما يلبس ، ولا تكلفوهم ما يغلبهم ، فإن كلفتموهم ما يغلبهم فأعينوهم"[١٨]، وهذا الحديث يؤكد على البعد الأخوي الذي يجب أن يكون بين السيد ورقيقه.

٤- الأمر بالإحسان إليهم وإكرامهم ، وقد جعل ذلك داخلا ضمن أهم الوصايا الذي يجب على المسلم مراعاتها ، كما في قوله تعالى : {وَاعْبُدُواْ اللّهَ وَلاَ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَى وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللّهَ لاَ يُحِبُّ مَن كَانَ مُخْتَالاً فَخُورًا} [النساء:٣٦].

ومن عجائب اهتمام النبي صلى الله عليه وسلم بحقوق الرقيق وإكرامهم أن من آخر وصاياه التي كان يوصي بها عند موته هي الوصايا بالإحسان إلى ملك اليمين وجعلها قرينة للصلاة ، فعن أم سلمة قالت :"كان من آخر وصية رسول الله صلى الله عليه وسلم الصلاة الصلاة، وما ملكت أيمانكم ، حتى جعل نبي الله صلى الله عليه وسلم يلجلجها في صدره وما يفصح بها لسانه"[١٩] .

٥- التأكيد على المساواة بينهما في القصاص ، كما جاء مصرحا به في قوله صلى الله عليه وسلم :" من قتل عبده قتلناه ومن جدع عبده جدعناه"[٢٠]، ومثله قول النبي صلى الله عليه وسلم :" المؤمنون تتكافأ دماؤهم يسعى بذمتهم أدناهم وهم يد على من سواهم"[٢١].

وقد اعتمد على هذه النصوص وغيرها فقهاء الحنفية ومن وافقهم من المحققين -كابن تيمية وغيره - في قولهم بأن الحر يقتل إذا قتل عبدا ، وهي من المسائل التي طال فيها الخلاف بين الفقهاء[٢٢] ، ولكن الصحيح ما ذهب إليه الحنفية ومن تبعهم ؛ لعموم النصوص وعدم وجود ما يخصصها .

---

(١٧) أخرجه : أحمد في المسند ، رقم (٢٣٤٨٩) ، وهو حديث صحيح ، انظر : السلسلة الصحيحة (٢٧٠٠) .

(١٨) أخرجه : البخاري ، رقم (٢٥٤٥) .

(١٩) أخرجه : أحمد في المسند ، رقم (٢٦٤٨٣) ، والنسائي في السنن ، رقم (٧١٠٠) ، وهو حديث صحيح .

(٢٠) أخرجه : أحمد في المسند ، رقم (٢٠١٢٢) ، وأبو داود في سننه ، رقم (٤٥١٤) ، والترمذي في جامعه ، رقم (١٤١٤) ، والنسائي في سننه ، رقم (٤٧٣٨) ، وقد اختلف العلماء في صحة هذا الحديث منهم من صححه ومنهم من ضعفه .

(٢١) أخرجه : أحمد في المسند ، رقم (٩٥٩) ، والنسائي في سننه ، رقم (٤٧٤٦) ، وصححه عدد من العلماء .

٦- إيجاب المهر للأمة المتزوجة ، كما في قوله تعالى : {وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلاً أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِن مِّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُم مِّن بَعْضٍ فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ }[النساء:٢٥].

وقد اختلف الفقهاء في مهر الأمة من يملكنه فذهب الجمهور إلى أن السيد هو الذي يملك مهر الأمة ؛ لأنها ملك له ؛ ولأن المهر عوض عن المنفعة التي يفقدها بزواجها ، وذهب الإمام مالك وبعض الفقهاء إلى أن الأمة هي التي تملك مهرها ؛ لأن هذا هو ظاهر القرآن ، ؛ ولأن المهر في الشريعة عوض عن استحلال ما لدى المرأة[٢٣] ، وهو خاص بالأمة ، وهذا القول هو القول الصحيح .

هذه بعض الشواهد على الأحكام والقوانين التي شرحها الإسلام في حق الرقيق ، ويمكننا أن نسوق شواهد كثيرة على إكرام الإسلام للرقيق ، وتأكيده على حقوقهم وضرورة الالتزام بها ، وما سبق ذكره يعطي صورة كافية على احتفاء الإسلام بحقوقهم وصرامته في الحفاظ عليها .

ولا بد من التأكيد على أن هناك أراءً لبعض الفقهاء تتعلق بالرقيق ، ذهبوا فيها إلى خلاف ما تدل عليه النصوص وما تقتضيه دلالتها ، إما في أحكام دماء الرقيق أو في النكاح والأبعاض أو في بعض الحقوق الواجبة لهم ، أو في طريقة التعامل معهم ، وهي أراء تحتاج إلى دراسة ومراجعة، وتبقى أقوال بشرية غير معصومة ، والعبرة بما دلت عليه ظواهر النصوص وبما تقتضيه دلالاتها وتعامل الصحابة معها . وبهذه الأسس وبتشريع تلك التعاليم استطاع الإسلام أن يخرج نموذجا رائعا في التعامل مع قضية الرق ، وأن يحقق فيها العدالة بصورة بينة ، وقد اقتدر أن يصنع مثالا عاليا ومشرقا في قضية كانت من أضخم القضايا التي فشل العقل الإنساني في التعامل معها .

وعاش الرقيق في ظل النظام الإسلامي حياة مختلفة جدا عن الحياة التي كان يعشها الرقيق في الحضارات الأخرى ، ونتيجة لذلك التعامل الراقي خرج من الرقيق عدد كبير من العلماء والفقهاء والمحدثين ، وكان لهم أثر كبير في العلوم الإسلامية .

وقد شهد لتلك الصفحة المشرقة في التعامل مع قضية الرق عدد من المفكرين والمؤرخين الغربيين ، وأثنوا على الإسلام وأبدوا إعجابهم به ، وفي هذا يقول فان دنبرغ :"لقد وضعت للرقيق في الإسلام قواعد كثيرة تدل عل ما كان ينطوي عليه محمد صلى الله عليه سلم وتباعه نحوهم من الشعور الإنساني النبيل ، ففيها نجد من محامد الإسلام ما يناقض كل المناقضة الأساليب التي كانت تتخذها إلى عهد قريب شعوب تدعي أنها تسير في طليعة الحضارة"[٢٤] ، وقد وقف المؤرخ الفرنسي الكبير غوستاف لوبرن مع قضية الرق في الإسلام ، وتحدث عنها بإعجاب ، وجمع مقالات ونصوصا لعدد من المفكرين الغربيين أثنوا فيها على ما قام به الإسلام من رقي في التعامل مع الرقيق[٢٥] .

---

(٢٢) انظر : التلقين في الفقه المالكي ، القاضي عبدالوهاب (٤٦٢/٢) ، والحاوي الكبير ، الماوردي (١٧/١٢) ، والمغني ، ابن قدامة (٤٧٣/١١) ، والمبسوط ، السرخسي (١٢٩/٢٦) ، ومجموع الفتاوى ، ابن تيمية (٨٥/١٤) .

(٢٣) انظر : أحكام القرآن ، ابن العربي (٤٠١/١) ، والجامع لأحكام القرآن ، القرطبي (٢٣٥/٦) .

(٢٤) نقلا عن : الإسلام في قفص الاتهام ، خليل أبو شوقي (١٩٨) .

(٢٥) انظر : حضارة العرب (٣٧٥-٣٠٨) ، وانظر نصوص أخرى : الرق ماضيه وحاضره ، عبدالسلام الترمانيني (٢٦٠) .

ونهاية هذا الموضوع لا بد من التأكيد على أن هناك ممارسات خاطئة انتشرت بين المسلمين في التعامل مع الرقيق ، وهي لا تمثل الإسلام ، ولا يصح نسبتها إليه ، فقد شاع في العصور المتأخرة الاعتداء على الناس وضرب الرق عليه بغير حق ، وانتشر ظلم الرقيق وتحميلهم ما لا يحتلمون ، وتضييع حقوقهم ، ومعاملتهم على أنهم أشياء وليسوا بشرا ، وغيرها من السلوكيات القبيحة ، التي لا تستقيم مع النصوص الشرعية ، ولا يرضاها الإسلام ولا النبي صلى الله عليه وسلم ولا صحابته الكرام .

العلة المبيحة للاسترقاق في الإسلام :

مع إقرار الإسلام بنظام الرق ، فإنه لم يربطه بلون ولا بشعب ولا بجنس ، وإنما أكد على أن الأصل في كل بني الإنسان الحرية ، وأن كل بني الإنسان يمكن أن ينزل بهم الرق إذا وجدت أسبابه وعلله المبيحة له.

والبحث في العلة المبيحة للرق في الإسلام من أهم القضايا التي تساعد على فهم الفلسفة التي أقام عليها الإسلام تعامله مع الرق، ومن أكثر الأمور التي تكشف عن الحِكَم التي أباحه من أجلها ، ومن أفضل ما يساعد على وضوح الرؤية حول كثير من القضايا المثارة في عصرنا عن نظام الرق ، ومن أحسن ما يقدم الأجوبة على الأسئلة المطروحة عن إمكان إرجاع الرق وغيرها .

وعند النظر في بحث الفقهاء في العلة المبيحة للرق والنظر في مجموع كلامهم نجد أن العلة لديهم مركبة من وصفين ، وهما: الكفر والمقاتلة ، والمراد بالمقاتلة هنا مطلق الاشتراك البدني في المعارك القائمة بين المسلمين والكفار ، حتى ولو لم يباشر القتال بالفعل كالمرأة والصبي ، فإذا اجتمع هذان الوصفان في الشخص ، فإنه قام به حينئذ العلة التي تبيح للمسلمين استرقاقه ، وأما إذا لم يجتمع الوصفان ، بأن كان الشخص كافرا ليس مقاتلا ، أو كان مقاتلا ولكنه ليس كافرا ، فإنه لا يجوز إنزال الرق به .

وفي بيان هذا يقول السرخسي –من الحنفية– :" الاسترقاق على أهل الحرب عقوبة بطريق المجازاة لهم حين أنكروا وحدانية الله فجازاهم على ذلك بأن جعلهم عبيد عبيده"[٢٦] ، ويقول الخطيب الشربيني –من الشافعية– في تعريف الرق :" عجز حكمي يقوم بالإنسان بسبب الكفر"[٢٧] .

ولكنهم نصوا أيضا على أنه ليس كل كافر يسترق ، وأكدوا على أن الرق لا يكون إلا لمن وقع في الأسر ، والوقوع في الأسر لا يكون إلا في حالة الحرب بين المسلمين والكفار .

وقد أشار إلى كون العلة مركبة ابن تيمية حيث يقول :" سبب الاسترقاق هو الكفر بشرط الحرب"[٢٨] ، وقد جمع الشنقيطي بين هذين الوصفين في حديثه عن الرق فقال :"وسبب الملك بالرق هو الكفر ومحاربة الله ورسوله"[٢٩] .

ولكن بعض المعاصرين لم يعد يرى فيما قرره أولئك الفقهاء في علة إباحة الرق سببا مقنعا ،ورأى أنه لا بد من زيادة قيد ثالث ، وهو أن يكون الاسترقاق معمولا به عند الكفار ، فإن لم يكن الكفار يسترقون المسلمين فإنه لا يباح استرقاقهم ، وممن

([٢٦]) المبسوط ، السرخسي (١٦٩/٧) .

([٢٧]) مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج (٢٥/٣) .

([٢٨]) مجموع الفتاوى (٢٨٠/٣١) .

([٢٩]) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن (٣١٤/٣) .

نص على ذلك محمد أبو زهرة حيث يقول :" والنبي صلى الله عليه وسلم لم يقره – أي : الرق– وإن لم يمنعه ، وبقي الأمر فيه لما يقضي به قانون المعاملة بالمثل ، فإن كان الأعداء يسترقون ، كان للمسلمين أن يسترقوا من قبيل المعاملة بالمثل ، وإن كانوا لا يسترقون ، فلا يحل للمسلمين أن يسترقون ؛ لأن ذلك يكون اعتداء ، وهو منهي عنه "[٣٠].

وهذا ما يدل عليه تعليل وهبة الزحيلي ، حيث يقول عن الرق :"إنه في الإسلام لم يقر إلا معاملة بالمثل مع الأمم الأخرى بسبب الحرب"[٣١]، وهو مقتضى ما تدل عليه تعليلات سيد قطب لإقرار الإسلام لنظام الرق ، فإنه كثيرا ما يكرر بأن الإسلام إنما أقره لأجل أنه كان أمرا شائعا في النظام الدولي آنذاك ، وفي هذا يقول :" حين كان الرق نظاماً عالمياً ، تجري المعاملة فيه على المثل في استرقاق الأسرى بين المسلمين وأعدائهم . ولم يكن للإسلام بد من المعاملة بالمثل حتى يتعارف العالم على نظام آخر غير الاسترقاق"[٣٢] .

ومقتضى هذا القول أن إباحة الرق في الإسلام تابعة لحالته عند الأعداء ، فإن كانوا يسترقون المسلمين فإنه يباح للمسلمين الاسترقاق ، وإن لم يكونوا يسترقون ، فإنه لا يكون مباحا حينئذ .

وتقوم حجة هذا الموقف على أن الرق اعتداء على حرية الآخرين وفيه عدم مساواة بين الناس ، فلا يمكن للإسلام أن يقره في أصله ، وإنما أقره لأنه كان معاملة بالمثل فقط .

وفي تحديد العلة التي بنت عليها الشريعة الإسلامية مواقفها واعتبرتها في إقامة تشريعاته يجب علينا الرجوع أولا إلى نصوص الشريعة نفسها ، وإذا رجعنا إليها ، فإنا لا نجد أي إشارة إلى أن الرق إنما أبيح لأجل أن الأعداء يفعلون ذلك ، وإنما هناك تأكيدات عديدة على أن الرق مرتبط بالكفر والوقوف ضد دعوة الإسلام الحقة ، ولأجل هذا استرق النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه عددا من الكفار لم يحدث منهم أن استرقوا أحدا من المسلمين ، فلو أن الاسترقاق لا يكون إلا معاملة بالمثل لجاء النص ببيان هذا الشرط المهم في قضية خطرة كهذه .

ومما يؤكد ذلك أن النصوص الشرعية التي أشارت إلى الرق ، جعلته خيارا من الخيارات التي يتعامل بها المسلمون مع أسرى الحرب ، لم تفرق بين تلك الخيارات أبدا ، فلم تقل إن خيار الرق لا يكون إلا في حالة المقابلة بالمثل ، وإنما ساوت بين كل الخيارات ، وربطت ذلك بالمصلحة ولم تربطه بفعل العدو .

وعلى هذا فإما أن تكون كل الخيارات هي من باب المعاملة بالمثل ، وإما أن تكون كلها ليست ذلك ، والنصوص الشرعية في كل تلك الخيارات دائما ما تلوح بمعنى الكفر والمقاتلة ، مما يدل على العلة المشتركة بين كل تلك الخيارات متحدة ، فما الذي يدعو إلى تمييز الرق عن غيره من الخيارات ؟! وسيأتي لهذه القضية ولحجة القول الآخر مزيد بسط في أثناء البحث .

([٣٠]) العلاقات الدولية في الإسلام (١٢٣) .

([٣١]) آثار الحرب الفقه الإسلام (٤٤٤) ، وانظر أيضا : المرجع نفسه (٤٢٠) ، والحرية في الإسلام (١١٠)

([٣٢]) في ظلال القرآن (٤/١٦٦٩) ، وانظر : في ظلال القرآن (١/٢٣٠) ،انظر أيضا : حقوق الإنسان وحرياته الأساسية في النظام الإسلامي والنظم المعاصرة ، عبدالوهاب الشيشاني (٧١٤) ، ومقارنات بين الشريعة والقوانين الوضعية ، علي علي منصور (١١٨) ، والإسلام والاستبداد السياسي ، محمد الغزالي (١٢٨) ، والعلاقات الدولية في الإسلام ، محمد أبو زهرة (٣٦) ، ولا رق في القرآن ، إبراهيم هاشم الفلالي (٢٤١) .

هل قصد الإسلام إلى إلغاء نظام الرق بالكلية ؟!

منع إقرار الإسلام لنظام الرق فإنه لم يصدر منه نص صريح يحرمه أو يمنع منه أو يحذر من الإقدام عليه ، بل فعله النبي صلى الله عليه وسلم ، فقد استرق عددا من الكفار ، وفعله الصحابة بأجمعهم ، وهو أمر متواتر جدا في السنة ومستفيض فيها ، لا يمكن إنكاره أو التشكيك فيه ، وهذا يرد على من يقول بأن الله لم يذكر الرق في القرآن مما يدل على قبحه وفساده! فلو كان ذلك لما فعله النبي صلى الله عليه وسلم وكبار الصحابة . وبناءً على تلك القضية التاريخية البدهية فقد اتفق علماء الإسلام في القديم والحديث على أن الإسلام أقر الرق ، ولكن بعد ذلك أثار العلماء المعاصرون مسألة : هل الإسلام قصد إلى إلغاء الرق من المجتمعات بالكلية بحث لا يبقى له وجود ، وهل إزالة الرق من الوجود بالكلية داخل ضمن الغايات والمصالح التي قصد إلى تحقيقها في المجتمع الإنساني؟! **وفي هذه القضية اختلفوا على موقفين** :

الموقف الأول : من يقول إن الإسلام قصد إلى إلغاء الرق بالجملة ، وأدخل ذلك ضمن مقاصده الكلية ، وأكد على أن التخلص منه نهائيا غاية من غاياته ، وممن نص على ذلك الطاهر ابن عاشور ، فإنه ذكر أن استقراء نصوص الشريعة يدل على "أن من أهم مقاصدها إبطال العبودية وتعميم الحرية"[٣٣]، ثم تتالى على تأكيده عدد كبير من المكفرين المعاصرين .

وقد قرر محمد رشيد رضا أن النصوص الشرعية تميل إلى تحريم الاسترقاق وتدل على عدم قبوله ، وبالتالي هي تدل على القصد إلى إلغائه حيث يقول :" ولما كنا مخيرين فيهم – الأسرى – بين إطلاقهم بغير مقابل والفداء بهم، جاز أن يعد هذا أصلا شرعيا لإبطال استئناف الاسترقاق في الإسلام؛ فإن ظاهر التخيير بين هذين الأمرين أن الأمر الثالث الذي هو الاسترقاق غير جائز ، لو لم يعارضه أنه هو الأصل المتبع عند جميع الأمم، فمن أكبر المفاسد والضرر أن يسترقوا أسرانا ونطلق أسراهم ونحن أرحم بهم وأعدل كما يعلم مما يأتي"[٣٤] ، ولكنه مع ذلك أكد على أن "الآية ليست نصا في الحصر، ولا صريحة في النهي عن الأصل، فكانت دلالتها على تحريم الاسترقاق مطلقا غير قطعية"[٣٥]،

وتدل تقريرات أصحاب هذا الموقف على أن الاسترقاق نقص وخلل ، وإنما أباحه الإسلام من أجل الضرورة الاجتماعية أو السياسية ، وبالتالي فإن الإسلام لا بد أن يتخلص منه ، ولكن كانت الحكمة ألا يتخلص منه في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ، فشرع من الأحكام والقوانين ما يؤدي إلى إلغائه في المستقبل .

ومقتضى هذا القول أن المسلمين مطالبين بإزالة الرق ، وملزمين بذلك ؛ لأن من المستبعد أن يكون الأمر مقصدا من مقاصد الشريعة ثم لا يكون مأمورا به ، ومقتضاه أيضا أنه لا يجوز إرجاع الرق عند وجود المصلحة الداعية إليه ولو لم يفعله الكفار ، لأن قصد الشريعة ورغبتها قد تحقق في الوجود فلا يجوز مخالفة هذا القصد [٣٦].

([٣٣]) مقاصد الشريعة الإسلامية (٣٩٢) .

([٣٤]) الوحي المحمدي (٣٣٠) .

([٣٥]) المرجع السابق (٣٣٠) .

([٣٦]) انظر : مبادئ الحكم في الإسلام ، عبدالحميد متولي (٤١٥) .

الموقف الثاني : من يذهب إلى أن الإسلام لم يقصد إلى إلغاء الرق بالكلية ، وأن التخلص من الرق لم يكن من غاياته ومقاصده ، فليس من غايات الإسلام وأهدافه التي يسعى إلى تحقيقها هي أن يختف الرق من الوجود بالكلية ، وإن كان قصد إلى تقليله وتحجيمه وترشيده بالقدر الذي يتناسب مع موجباته .

وهذا القول هو الذي تدل عليه تقريرات الفقهاء المتقدمين الذين جعلوا علة الرق المقاتلة مع الكفر ، فإن حقيقة قولهم أن الرق عقوبة دنيوية تحل بالشخص ، فإقرار شرعية هذه العقوبة وإقرار السبب الموجب لها يدل على أن الإسلام لم يقصد إلى إلغاء الرق .

وممن تبنى هذا القول من المعاصرين الدكتور محمد البهي ، فإنه أكد على أن مبدأ الاسترقاق ليس نقصا ولا تهمة ، وإنما هو عدل وحكمة ، وقال :"إذا لم يبق الإسلام استرقاق الأسير كمبدأ لا يكون منهجا سليما لحياة إنسانية كريمة ؛ لأنه عندئذ لم يشر بالأسلوب الذي ينطوي على الردع للمعتدي الأثيم ، الذي لا ينجح معه اللين أو حسن الخلق"[٣٧].

ثم أكد على أن "مبدأ الاسترقاق في الإسلام قائم وباقٍ ، لكن لا يجب الأخذ به دائما ، كما لا يجب التغاضي عنه لمصلحة لا تعود على المسلمين بالخير"[٣٨] .

وبعد رصده للوسائل التي شرعها الإسلام كمنافذ لتحرير الرقيق ، نص على أنها "قد لا تنتهي بتصفية الرق والقضاء عليه ، ولو على المدى الطويل ، طالما أن هناك مدد مستمر له ، وهو الأسر في الحرب"[٣٩] .

وحتى يمكننا أن نخرج برؤية واضحة في هذه القضية لا بد من التأكيد ابتداءً على أن البحث فيها يمكن أن يكون على مستويين مختلفين ، وهما:

الأول : المستوى الفردي ، وعلى هذا المستوى فإن دلالات النصوص الشرعية تؤكد على تشوف الشريعة إلى التخلص من الرق بقدر كبير جدا، ولهذا نص عدد من الفقهاء على أن الشريعة متشوفة للعتق والحرية ما أمكن[٤٠] ؛ وهناك دلائل كثيرة على ذلك ، فقد جعلت الشريعة من عتق بعضه من الرقيق عتق كله ، وجعلت القريب يعتق عل قريبه ، وجعلت عتق الرقبة الخيار الأول في الكفارات. وتأكيد العلماء على أن الشريعة متشوفة للحرية من الرق لا يقصدون به أن الشريعة قصدت إلى إلغاء نظام الرق بالكلية من الواقع ، وإنما تأكيدهم متوجه بشكل أساسي إلى المستوى الفردي . وموقفهم ذلك له مثال مقارب وهو الموقف من نظام الطلاق ، فإنهم يؤكدون على أن الإسلام لا يحبذ الطلاق ولا يتشوف إليه ، ولكنهم لم يأخذوا من هذا أن من مقاصد الشريعة إلغاء الطلاق بالكلية من الوجود كما هو عند بعض الأديان المحرفة ، فكذلك الرق ، فالإسلام لا يتشوف إليه ويرغب في التخلص منه على مستوى الأفراد ، ومع ذلك لم يقصد إلى إلغائه بالكلية ؛ لما فيه من المصلحة[٤١] .

---

(٣٧) الإسلام والرق ، محمد البهي (٥) .

(٣٨) المرجع السابق (٥) .

(٣٩) المرجع السابق (٢٦) .

(٤٠) انظر : فتح القدير ، ابن الهمام (٥١٣/٤) ، وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٣٨٤/٤) ، ومغني المحتاج ، الشربيني (١٨٦/٣) ، والإقناع في فقه الإمام أحمد ، الحجاوي (١٩٦/٣) .

(٤١) المقارنة بين نظام الرق وبين نظام الحدود والطلاق ليست من كل وجه ، وإنما من جهة الاستدلال بالتضييق على قصد الإلغاء ،

المستوى الثاني : فهو المستوى الكلي ، وهو التعامل مع الرق كنظام كلي ، وعند التأمل في النصوص الشرعية في تعامل النبي صلى الله عليه وسلم وفي طبيعة بيان الشريعة لمقاصدها وغاياتها فإن نجد القضية تتجاذبها عدة دلالات مختلفة ، ولكن الدلالة الأقوى تدل على أن التخلص من نظام الرق بالكلية لا يعد مقصدا من مقاصد الشريعة بالمعنى المعروف للمقاصد.

لأنه لو كان مقصدا لألغت الشريعة كل المنافذ التي تؤدي إليه ولو بالتدرج ، ولكنها أبقت على منفذ باق إلى يوم القيامة ، فكيف يقال : إن الشريعة قصدت إلى إلغاء الرق بالكلية؟! وهي قد أقرت ما يتسبب في وجوده ولو بالدرجة القليلة.

ثم لو كان مقصدا من المقاصد والغايات التي تسعى إلى تحقيقها فما الذي يمنع الشريعة من التصريح بالأمر بإلغاء الرق في المستقبل إذا زالت أسبابه وموجباته؟! ، وما الذي يمنع الشريعة أن تحث بكلام صريح ولو بغير الأمر على إلغائه الرق بالكلية؟! فلو سلمنا أن إلغاء الرق بالكلية لم يكن ممكنا في الواقع فهل المطالبة بإلغائه في المستقبل أو الحث المباشر على إلغائه في المستقبل أو الترغيب المباشر صعب أيضا؟! إن الشريعة لو قصدت إلى إلغاء الرق حتى ولو في المستقبل لما أعجزها اللسان العربي عن ذلك ، ولكانت النصوص فيها واضحة في دلالتها .

ثم إن المتأمل في الشريعة يجد أنها شددت في الأسباب الموجبة لإقامة الحدود وضيقت طرقها جدا ، وأمرت بالستر على الجريمة وعدم إبلاغها إلى الحاكم وحثت على ذلك ، وبعد ذلك أمرت بالتشدد في إقامة الحدود ودعت إلى إلغائها عند وجود الشبهات وظهر من تصرفاتها أنها لا تتشوف إلى إقامة الحدود ، فهل يصح مع ذلك أن يقال : إن الشريعة قصدت إلى إلغاء الحدود بالكلية ، وأنها لم تستطع فعل ذلك في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ، ولكنها بتلك التعاليم أرشدت إلى ذلك؟!

فكذلك الحال في الإبقاء على الرق –وهو عقوبة من العقوبات- فحين شددت الشريعة على منابعه وسعت إلى توسعة مصارفه ؛ لا يعني ذلك أنها قصدت إلى إلغائه بالكلية .

فإذا كان لا يصح ذلك فهو لا يصح في حالة الرق أيضا ؛ لأنها لا تختلف عن حالة الحدود هذه كثيرا .

ومع ذلك فإن نصوص الشريعة الإسلامية وتصرفاتها مع قضية الرق تدل دلالة قوية على أن من مقاصدها التقليل من الرق في المجتمعات ، لأنها ضيقت من منابعه جدا ووسعت من منافذ التخلص منه كثيرا ، وأيضا فإنه لم يأت في الشريعة ما يأمر بالرق أو يحث عليه بخلاف ما جاء فيها عن العتق فإنها حثت عليه ورغبت فيها ، وهذا التعامل يدل على مقصدية التقليل من الرق لا على إلغائه بالكلية .

هل يمانع الإسلام من إلغاء الرق ؟!

إذا لم يظهر في النصوص الشرعية ولا في تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم ولا أصحابه الكرام ما يدل على أن التخلص من الرق بالكلية ليس مقصدا من مقاصد الشريعة فهل يعني ذلك أن الإسلام يمانع من إلغاء الرق فيما لو اتفق العالم على إلغائه؟! . ولا بد من التأكيد على أن البحث في هذه القضية مختلفة عن البحث في القضية السابقة ، لأن القضية السابقة

والغاية منها هي التأكيد على أن التضييق على أمر ما لا يعني أن الشريعة تقصد إلى إلغائه بالكلية .

تبحث في حقيقة ما يدعو إليه الإسلام ابتداءً ، وهذه القضية تبحث في موقف الإسلام من الدعوات التي تأتي من غيره ، القضية الأولى متعلقة بكونه أمرا مطلوبا في الشريعة والثانية متعلقة بكونه أمرا مباحا فيها .

والبحث في ممانعة الإسلام من إلغائه الرق لم يكن مطروحا على الفقهاء المتقدمين ؛ لأن هذه القضية لم تطرح إلا في العصر الحديث، **وحين طرحت اختلفت مواقف العلماء والمفكرين الإسلاميين منها على موقفين أصليين ، وهما:**

الموقف الأول : من يرى أن الإسلام إنما أقر الرق من أجل المعاملة بالمثل ، وبناء على قولهم فالإسلام لا يمانع من إلغاء الرق فقط ، بل يدعو إليه ويحث عليه ، فإذا كان الاسترقاق كما يقول وهبة الزحيلي :"لا يتأتى منذ زمن لعدم وجود الحرب الشرعية العادلة ، فإن الإسلام لا يتعارض مع إلغاء الرق من العالم ؛ إذ ذلك يتفق مع روح التشريع الإسلامي"[٤٢]، ويقول محمد عابد الجابري :" منع الرق والاسترقاق ينسجم على طول الخط مع تعاليم الإسلام"[٤٣].

بل بالغ بعض أتباع هذا الصنف وزاد في حماسه لإلغاء الرق حتى أخذ يصف إقرار الرق بالهمجية والانحطاط ، مع أن الرسول صلى الله عليه وسلم أقره وعمل به!! وصرح بعضهم بأن الرق أصبح محرما ، حيث يقول الدكتور محمد عبدالجواد محمد :" فنحن نرى أن الرق أصبح محرما بعد أن وافقت الدول جميعها على إلغائه ، ويمكن اعتبار نظام الرق في الإسلام كنظام المؤلفة قلوبهم ، وقد اختفى النظامان إلى غير رجعة"[٤٤] ، ويرى الدكتور عبدالحميد متولي أن الإسلام يحرم الرق في العصر الحديث ، وأنه"أبعد من أن يبيح الرق في مثل هذا العصر"[٤٥]؛ لأنه إنما أباحه لأجل العجز عن إزالته في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم!

الموقف الثاني : بعض من قال إن الإسلام إنما أقر الرق من أجل أنه عقوبة عادلة لمن وقف في وجه الدعوة الإسلامية وقطع الطريق عليها أنكروا القول بأن نظام الرق نسخ حكمه في عصرنا وتحول إلى التحريم والمنع ، وربطوا بقاء نظام الرق وعدمه بالمصلحة ، فإن كانت المصلحة إلغاء الرق فإنه يلغى ، ولكن ليس على جهة نسخ الحكم بالكلية وإبطاله في الشريعة ؛ لأن هذا لا يكون إلا للرسول صلى الله عليه وسلم ، وفي التصريح بهذا الموقف يقول الدكتور محمد البهي :" نجد الإسلام لا يعلن إلغاء الرق مستقبلا ، ولكن لا يمنع الإمام من عدم اختيار الاسترقاق ، إن كان عدم اختياره ينطوي على مصلحة المسلمين ، في الأوضاع الحاضرة التي أصبح إلغاء الرق فيها ضرورة دولية يجوز لإمام المسلمين أن يشارك في إلغاء الرق ، ويعدل عن استرقاق الأسرى"[٤٦].

([٤٢]) ثار الحرب في الفقه الإسلام (٤٤٤) .

([٤٣]) الديمقراطية وحقوق الإنسان (٢٣٤) .

([٤٤]) التطور التشريعي في المملكة (٢٠٢) ، بواسطة : أهمية الجهاد في الدعوة إلى الله ، علي العلياني (٣٨٨) .

([٤٥]) مبادئ الحكم في الإسلام ، عبدالحميد متولي (٤١٥) و(٤٠٩) .

([٤٦]) الإسلام والرق ، محمد البهي (٢٨) .

ويقول محمد خير هيكل مؤكدا المعنى السابق:" وإذا كان المفكرون الإسلاميون يرون أن استرقاقهم الأسرى في عصرنا اليوم ليس من باب المصلحة في شيء ، فإن الإسلام يقرر عدم مشروعيته بناء على هذا الأساس"(٤٧) .

والفرق بين صنفين أن الأول ينكر بقاء الرق على أصل الإباحة ويرى أن حكم الرق ألغي من أصله ، وأنه لم يعد مشروعا ؛ لأن الحكم يدون مع علته وجودا وعدما ، وقد ألغيت علته ، وهي استرقاق الكفار للمسلمين ، وأما الصنف الثاني : فهو لا يقرر بأن الرق في أصله لم يعد مباحا ولا يقول بأن علته قد أزيلت من الوجود ، وإنما ينطلق من أن الرق ليس أمرا واجبا في الشريعة ، وإنما هو خيار مباح من خيارات متعددة ، وقد جعلت الشريعة المصير إلى أحدها مرتبط بالمصلحة كما سبق بيانه ، فإذا اقتضت المصلحة إلغاء الرق في زمن من الأزمان والمصير إلى الخيارات الأخرى فهو أمر مقبول في الشريعة ، بل واجب .

وموقف الصنف الثاني هو الموقف المنسجم مع دلالات النصوص الشرعية ومقتضياتها ، فإن المتأمل في تفاصيلها يجد أنها لم تأمر بالاسترقاق ، فلم يأت أي نص في الشريعة يدل على الأمر بالاسترقاق أو يحث عليه أو بين فضله أو يرتب عليه أجرا ، وغاية ما جاء فيها إقراره والعمل به ، وهذه الدلالات تدل بلا شك على إباحته وجواز العمل به وأنه مقبول في الشريعة ، وأنه ليس نقصا ولا تهمة يجب تخليص الإسلام منها ، ولكنها لا تدل على وجوبه ولزوم العمل به ، وإنما هو خيار مباح يمكن عدم الأخذ به إذا اقتضت المصلحة ذلك .

وحين نتأمل النصوص الشرعية من جهة أخرى نجد أنها لم تعلق على الرق وحده حكما شرعيا واحدا ، وإنما تجعله دائما خيارا من الخيارات ، ففي كفارة اليمين وقتل الخطأ والظهار والجماع في نهار رمضان ، كان إعتاق الرقبة المؤمن خيار من الخيارات ، وليس هو الخيار الوحيد فيها ، بحيث إذا ألغي يختل حكم الكفارة ، وربما يكون في هذا دلالة –وإن لم تكن قوية– على أن الشريعة لا تمانع من إلغاء الرق فيما إذا اقتضت المصلحة ذلك .

ومما يقوي أن الإسلام لا يمانع من إلغاء الرق هو أن الشريعة جعلت للرقيق الخيار في أن يكاتب سيده ، وأوجبت على سيده قبول ذلك – على القول الصحيح– ، فهذا يدل على أن الشريعة لا تمانع من إلغاء الرق .

ومما يقوي القول بأن الإسلام لا يمانع من إلغاء الرق : ما قرر عدد من العلماء بأنه يجوز معاهدة الكفار على عدم السبي والاسترقاق ، وفي هذا يقول محمد بن الحسن الشيباني :" وإن شرطوا أن لا نأسر منهم أحدا فليس ينبغي لنا أن نأسرهم ونقتلهم ، لأن القتل أشد من الأسر"(٤٨)، وقد نقل ابن القاسم عن الإمام مالك ما يدل على إباحة معاهدة الكفار على عدم الاسترقاق ، حيث يقول :" ولو قدم إلينا تجار من أهل الحرب – وبيننا وبينهم عهد في بلدهم على أن لا نقاتلهم ولا نسبيهم أعطونا على ذلك شيئاً أم لا – فباعوا منا أولادهم لم يجز شراؤهم منهم، لأن لصغارهم من العهد ما لكبارهم"(٤٩).

وبناءً على هذا فإنه يجوز التعاقد مع الكفار على عدم الاسترقاق ، وإذا دخلت الدولة الإسلامية في هذا العقد فإنه يحرم نكثه أو عدم الالتزام به .

---

(٤٧) الجهاد والقتال في السياسة الشرعية (١٥٥٢/٣) .

(٤٨) شرح السير الكبير ، السرخسي (٣٠٣/١) .

(٤٩) التهذيب في اختصار المدونة ، القيرواني (٧/٣) ، وإنما اقتصرت على نص التهذيب لأنه أوضح في الدلالة على الحكم .

وأما الانطلاق من كون العالم ألغى نظام الرق فلا يحسن بنا نحن المسلمين أن نبقى عليه ، فهذا غير صحيح ؛ لأن الإسلام له مقاييسه الخاصة التي تنسجم مع المنظومة المعرفية والتعبدية والاجتماعية التي جاء بها ، وأراد تأسيسها في المجتمعات ، فالإسلام كان يقصد في كل تشريعاته وقوانينه إلى تحقيق العدل وغرسه في الواقع ، سواء تحققت معه المساواة أو لا ، والإسلام حين أقر الرق لم يقره لأن غيره من الأمم أقره ، فهذا لا يستقيم مع هدف رسالة الإسلام وغايتها ، فهو إنما جاء ثورة على الفساد في ذلك العصر ليزله مظاهره من الوجود ، فكيف يقر ذلك ويعمل به؟!

ما حكمة الإبقاء على الرق في الإسلام ؟!

الحديث عن حِكمة الحكم يختلف عن الحديث عن علته ومناطه ؛ لأن الحديث عن الحكمة هو حديث عن الفوائد والآثار المترتبة على الحكم بعد استقراره في الشريعة ، والحديث عن العلة هو حديث عن شروط بناء الحكم وضبط حدوده ، فدائرة الحكمة أوسع بكثير من دائرة العلة والمناط، ولأجل هذا فكثيرا ما نرى الفقهاء والأصوليين يتوسعون في حديثهم عن الحِكم المرتبطة بالأحكام الشرعية أكثر من حديثهم من علة الحكم ومناطه ، ويحذرون كثيرا من الخلط بينهما .

ولكن بعض الباحثين في قضية الرق في الإسلام لم يحسن التفريق بين العلة التي أبيح من أجلها الرق في الإسلام وبين الحكم التي ارتبطت بتلك الإباحة ، ونتيجة لذلك وقع بعضهم في بناءات خاطئة ومضطربة كما سيأتي الكشف عنه .

وقد أكثر الباحثون المعاصرون من الحديث عن حكمة الإبقاء على الرق في الإسلام ، ورصدوا حِكَما كثيرة ومتنوعة ، منها ما يتعلق بالبعد الديني ومنها ما يتعلق بالبعد الاجتماعي ، ومنها ما يتعلق بالبعد الاقتصادي ، ومنها ما يتعلق بالبعد التربوي ، ومنها ما يتعلق بالبعد الإنساني(٥٠).

وكل ما ذكروه لا يعدو أن يكون اجتهادا يحتمل الصواب والخطأ ، ولا يلزم بالضرورة أن يكون مرادا للشريعة ، وكثير منها يحتاج إلى مراجعة وتمحيص ، وبعضها مقبول ومقارب لمقاصد الشريعة ، ومن الصعب جدا الوقوف مع كل ما ذُكر من تلك الحكم، ولكن سنقف مع أبرز تلك الحكم وأهمها ، وهي :

الحكمة الأولى : أن الشريعة رأت في الإبقاء على الرق وسيلة من الوسائل النافعة التي يمكن من خلالها أن يعاقب بها من يقف في طريق دعوة الحق ويقطع عليها الطريق ، ويحارب المسلمين ويعرقل طريقهم من الكفار معاقبة عادلة غير جائرة ، وفي بيان هذه الحكمة يقول محمد قطب :" الإسلام لم يسترق الأسرى لمجرد اعتبار أنهم ناقصون في آدميتهم ، وإنما لأنهم – وهذه حالهم- قد جاؤا يعتدون على حمى الإسلام ، أو وقفوا بالقوة المسلحة يحولون بين الهدى الرباني وبين قلوب الناس"(٥١).

وحين نتأمل في نصوص الشريعة نجد إشارات عديدة تدل على صحة هذه الحكمة واعتبارها ، ولكن لا بد من التنبيه على أنها ليست هي الحكمة الوحيدة وإنما هي حكمة من الحكم المتعددة .

---

(٥٠) انظر : نظام الرق في الإسلام ، عبدالله علوان (٦٩) .

(٥١) شبهات حول الإسلام (٥٥) ، وانظر : في ظلال القرآن ، سيد قطب (١/٢٣٠) .

الحكمة الثانية : المصلحة الدعوية ، فإن إبقاء الإنسان على قيد الحياة ، وعيشه بين المسلمين ، كفيل بأن يهيئ له السبل التي تعرّفه على نظام الإسلام وأحكامه وتشريعاته الجميلة ، وتهيئ له رؤية المسلمين والتعامل معهم ، والعيش بينهم ، وهذا الحال ربما يتسبب في اقتناع الشخص بالدخول في الإسلام واتخاذه دينا ، وهذا ما حصل من كثير من الرقيق الذي عاشوا بين المسلمين ، ولا شك أن من أهداف الإسلام المركزية هي إدخال أكبر قدر من الناس في دائرته ، ومراعاة كل السبل والطرائف العادلة التي تؤدي إلى ذلك .

الحكمة الثالثة : المصلحة الاجتماعية ، وهي أن الرق كان متجذرا في المجتمعات آنذاك ، وكان معترفا به في كل الحضارات ، ومعمولا به في كل البقاع ، وقد ارتبطت به مصالح الناس الحياتية والاقتصادية ، فليس من السهل أن يصادم الإسلام هذه الظاهرة المتجذرة في المجتمع ويقوم بإلغائها مباشرة ، فإنه لو فعل ذلك لربما أدى إلى فشله وإخفاقه ، وأدى إلى إحداث خلل كبير في المجتمعات التي كانت قائمة على نظام الرق .

وقد تتابع كثير من المعاصرين على ذكر هذه الحكمة واستحسانها ، وفي بيانها يقول وهبة الزحيلي بعد توضيحه لانتشار الرق في المجتمعات :" وأمام هذا الواقع لدى الأمم والشعوب ، قدر المشرع أنه من العسير تجاوب النفوس مع تحريمه لمصادمته للمألوف ، ولئلا تضطرب الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية ، فيكثر المجادلون والمعارضون ... فكانت حكمة التشريع العمل على تخليص العالم من الرق تدريجيا"([٥٢]) ، وفي تأكيد المعنى نفسه يقول محمد عابد الجابري :"أما تحريم الرق بصورة نهائية جازمة ، فذلك ما لم تكن تتحمله يومئذ الظروف التاريخية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية"([٥٣]) .

ولكن هذه الحكمة مع انتشارها وتتابع كثير من الكتاب على تأكيدها والاعتماد عليها ، ومع أنها تبدو من أول وهلة مقنعة ووجيهة ، إلا أنها عند التأمل تبدو غير صحيحة ، وتظهر فيها إشكالات عديدة ومن جهات متنوعة ، ويمكن أن ينجلي ذلك بالأمور التالية :

الأمر الأول : أن مقتضى هذه الحكمة يتعارض مع طبيعة الانقلاب الإصلاح العظيم والتغيير العميق الذي جاء به الإسلام ، فقد واجه الإسلام ظواهر اجتماعية عديدة كانت متجذرة في الشعوب الجاهلية جدا ومتأصلة في نفوسهم كثيرا ، وكانت تمثل مكونا رئيسيا من مكونات حياتهم ، كشرب الخمر والتعامل بالربا وفعل الزنا وانتشار البغاء ،وتعلق الشعوب بها لا يقل عن تعلقهم بنظام الرقيق إن لم يكن أكثر ، فالذي يدرس تاريخ الشعوب الجاهلية العربية وغيرها يجد فيه ما يدل على أن هذه الأمور كانت لا تقبل المساومة ولا يمكن التفكير في إزالتها أو الدعوة إلى تحريمها .

وقد كانت الشريعة الإسلامية مدركة لهذا العمق ، ولهذا لم تبادر إلى تحريها مباشرة ، وإنما اتخذت سبيل التدرج في تغييرها وإزالتها ، ولكنها في النهاية لم تتوان في إعلان النكير عليها وفي إصدار الأوامر المباشرة والصريحة في تحريمها وتجريمها ، فلماذا يقع الاستثناء لظاهرة الرق؟! وما الأمر الذي اتصف به الرق زائدا على تلك الظواهر الأخرى حتى يستثنى؟! وما الدليل على أنها

([٥٢]) الحرية في العالم (١٠٦) ، وانظر المعنى نفسه : آثار الحرب في الفقه الإسلام ، وهبة الزحيلي (٤٤٢) .

([٥٣]) الديمقراطية وحقوق الإنسان (٢٣٤) ، وانظر : حقوق الإنسان وحرياته الأساسية ، صالح الراحجي (٧٠) ، وآثار الحرب في الفقه الإسلامي ، وهبة الزحيلي (٤٤٢) .

كانت غير قابلة للإزالة دون غيرها من الظواهر ولو قبل موت النبي صلى الله عليه وسلم بقليل ؟!، فهل عجز الإسلام بحكمته العميقة ومهارته الإصلاحية الفائقة عن الإصلاح لذلك الفساد- على قولهم- ؟! وهل استطاع النبي صلى الله عليه وسلم أن يصلح كل أنواع الفساد الواقعة في المجتمعات الجاهلية ويعجز فقط عن إصلاح ظاهرة الرق ؟!وهل استطاع الإسلام أن يقتلع الشرك والأصنام التي كان يتعلق الناس بها في كل شؤون حياتهم ويرون نجاتهم في رضاها ويعجز عن إزالة تعلقهم بالرق ؟!

إن العبرة في قوة الظاهرة ليس بمجرد انتشارها وإنما بتجذرها وتعمقها في قلوب الناس ونفوسهم ، والإسلام استطاع أن يقتلع عادات ومكونات كان تجدرها في المجتمع أعمق من الرق ، وكان تعلق الأنفس بها وحبها لها أكثر من تعلقها الرق ، كشرب الخمر وفعل الزنا ، ومع ذلك ، لم يمت النبي صلى الله عليه وسلم إلا وقد أعلن المنع الصريح منها .

إن تعليل إبقاء الإسلام على الرق بالحكمة السابقة يدعي لبعض الظواهر صفات ليست محققة لها ، ويستلزم أيضا نسبة العجز إلى النبي صلى الله عليه وسلم في إصلاح بعض الظواهر الاجتماعية في زمنه .

الأمر الثاني : أن المقدمة التي اعتمدت عليها تلك الحكمة مقدمة خاطئة ولها آثار شرعية شديدة الخطورة ، فإن من المعلوم أن النبي صلى الله عليه وسلم أكمل الدين وبين كل حكم شرعي غاية البيان ، ولا يجوز لأي أحد أن ينسخ أمرا أقره أو يزيل حكما شرعه لأي مبرر من المبررات ، وتلك المقدمة تقتضي أنه يجوز أن يلغى حكم شرعي بناء على دلالات غير صريحة ، حيث أنه لم يأت أمر صريح يبن بأنه إنما أقر من أجل تجذره في المجتمعات وصعوبة إزالته بالكلية والأمر بإزالته في المستقبل، وبعد موت النبي استمر الصحابة على العمل بنظام الرق وإقراره ، وهذا يدل على أنهم أدركوا أن الإسلام لم يحرمه ، ومن ذهب إلى هذه الحكمة لم يعتمد إلا على استنباطات من بعض الإشارات ولا يمتلك نصا صريحا أو ظاهرا.

واستعمال مثل هذه الطريقة يفتح الباب لإزالة أحكام شرعية أخرى كثيرة ، فقد يأتي أحد فيقول : إن الشريعة جاءت إلى مجتمعات جاهلية كانت تحتقر المرأة وتعلي الرجل عليها بدرجات كبيرة ، ولم تستطع أن تزيل كل ذلك التفاوت وتحقق المساواة بينهما ، ولكن استعملت التدرج في تحقيق ذلك وقدمت إشارات كثيرة في الدعوة إلى إلغاء جميع الفروق بين الرجل والمرأة ، وبناء على ذلك فإن الإسلام لا يعارض الدعوة إلى المساواة المطلقة بين الرجل والمرأة!! وهذه الدعوى — وإن كان قد قال بها بعض الخطاب الحداثي العربي(٥٤) — إلا أنها مصادمة لقطعيات كبيرة في التشريعات الإسلامية .

ويمكن أن يأت أحد فيقول : إن الشريعة جاءت إلى مجتمعات جاهلية ، كانت لا ترتبط بعدد معين من الزوجات ، وكانت الرجل ينكح ما شاء من النساء ، ولم تستطع أن تزيل هذه العادة بالكلية ، ولكنها استعملت التدرج في إصلاح هذا الخلل ، فأباحت أربعا ، وقدمت إشارات تدل على أن الحكم الشرعي هو إلغاء تعدد الزوجات من أصله .

فهذه الأمثلة لا تختلف في طريقة الاستدلال والتعليل فيها عن طريقة التعليل في الحكمة السابقة ، وأي اعتراض يقدمه صاحب ذلك التعليل على هذه الأحكام فإنه يمكن أن يعترض به على قوله .

الأمر الثالث : أنه على فرض صحة تلك الحكمة ، وأن الإسلام بالفعل عجز عن إلغاء الرق في زمن النبي صلى الله عليه

---

(٥٤) انظر : الإسلام والحرية ، محمد الشرفي (١١٦) ، وانظر في مناقشة المساواة المطلقة بين الرجل والمرأة : التمايز العادل بين الرجل والمرأة في الإسلام ، محمود الدوسري ، فقد جمع ما يتعلق بهذه القضية وقام بمناقشة المخالفين فيها

وسلم ، فلماذا لم يأت في النصوص الشرعية الأمر الصريح والمباشر أو الإشارة الواضحة البينة التي تدعوا إلى إلغاء الرق إذا حانت الفرصة؟! ولماذا لم يبدو من الصحابة الكرام ومن الخلفاء الراشدين ما يدل على رغبتهم في إلغاء الرق ولو بعد حين؟! لو كان إقرار الرق في الشريعة ليس عن رغبة منها وإنما عن عجزها عن إلغائه في زمن النبي لأتى الأمر بذلك في النصوص كما أتى الإخبار بإخراج اليهود والنصارى من جزيرة العرب ، حيث قال النبي صلى الله عليه وسلم بذلك بلفظ صريح :

" لأخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب"[٥٥] ولكن شيئا من ذلك لم يحدث في جانب الرق.

الأمر الرابع : أنه لو كان الرق عادة قبيحة وظاهرة اجتماعية سيئة عجز الإسلام عن إزالتها في زمن النبي صلى الله عليه سلم ، فلماذا لم يتركها النبي عليه الصلاة والسلام في خاصة نفسه ، فإن من المعلوم أنه صلى الله عليه وسلم استرق في حياته عددا من العبيد ، ثم أعتقهم قبل موته ، فعن عمرو ابن الحارث قال :" ما ترك رسول الله – صلى الله عليه وسلم – عند موته درهما ولا دينارا ولا عبدا ولا أمة ولا شيئا ، إلا بغلته البيضاء وسلاحه وأرضا جعلها صدقة"[٥٦]، وهذا الحديث يدل على أنه صلى الله عليه وسلم مارس بنفسه وبقي بعض عبيده زمنا طويلا في الرق ، وثم إنه صلى الله عليه وسلم لكرمه وجوده أعتق كل من عنده.

وكما أنه لا يصح الاستدلال على مشروعية التخلص من الأموال بحجة أنه صلى الله عليه وسلم لم يترك درهما ولا دينار بعد موته ، فكذلك لا يصح الاستدلال بعتق النبي لكل عبيده على ذم نظام الاسترقاق في الإسلام .

ثم لماذا لم يرشد عليه الصلاة والسلام الصحابة القريبين منه إرشادا خاصة إلى تركها ؟! ولماذا لم يترك الاسترقاق الخلفاء الراشدون ، فهؤلاء أولى الناس بترك ما يراه الإسلام عادة قبيحة ، فهل من المقبول أن يخضع النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه الكرام لسطوة تلك الظاهرة القبيحة وضغطها ؟!!

ويبين ذلك أنه لما كان الخمر قبيحا وسيئا فإن النبي صلى الله عليه وسلم لم يشربه حتى في حال إباحته مع أنه كان أمر طبيعيا في المجتمع ، ولو فعله لما كان خارجا عن عادة قومه ، وكذلك الزنا كان شائعا في مجتمعات الجاهلية ولم يكن أمر منكرا لديهم ، ولكنه لما كان عادة قبيحة وسيئة لم يفعله النبي صلى الله عليه وسلم ، فلو كان الرق فعلا قبيحا ومخالفا للعدل ، فكيف يفعله النبي صلى الله عليه وسلم مرارا عديدة؟!

الأمر الخامس : أن الإسلام أصبح عزيزا وقويا في زمن الخلافة الراشدة ، وخاصة في زمن عمر ، ومع ذلك لم يبدو من أحد منهم الدعوة إلى إلغاء الرق بالكلية ، فلو كانت إزالة الرق بالكلية مقصدا من مقاصد الشريعة لبادر الخلفاء الراشدون إلى تطبيقه ولو تدريجيا ، بحيث يبدون بإلغائه في المدنية ، ثم يتوسعون في تلك العملية ، ولكن شيئا من ذلك لم يحدث!

الحكمة الثالثة : **المصلحة السياسية** ، وذلك أن الرق كان نظاما سياسيا ، وكان استرقاق أسرى الحرب نظاما دوليا مقرا ، فليس من المقبول أن يلغي الإسلام استرقاق أسرى عدوه ويبقى العدو يسترق المسلمين ، وإنما عاملهم الإسلام بالمثل ، فكما

---

(٥٥) أخرجه : مسلم ، رقم (١٧٦٧) .

(٥٦) أخرجه : البخاري ، رقم (٢٧٣٩) .

أن العدو يمارس ذلك النظام فإن الإسلام سيمارسه . وهذه الحكمة أيضا من أكثر الحكم التي تذكر لتبرير إبقاء الإسلام على نظام الرق ، وقد تتابع كثير من المفكرين على تأكيدها ، وفي بيانها يقول سيد قطب :" حين كان الرق نظاماً عالمياً ، تجري المعاملة فيه على المثل في استرقاق الأسرى بين المسلمين وأعدائهم . ولم يكن للإسلام بد من المعاملة بالمثل حتى يتعارف العالم على نظام آخر غير الاسترقاق"[٥٧].

وعندما نقوم بفحص هذه الحكمة نكتشف أنها هي الأخرى لم تسلم من الإشكالات الشرعية والتاريخية التي تجعل من الصعب قبولها أو الحكم بصحتها ، ويمكن تجلية ذلك بالأمور التالية :

الأمر الأول : أنا إذا رجعنا إلى النصوص الشرعية لا نجد فيها ما يدل على أن الاسترقاق إنما أقر من أجل المعاملة بالمثل ، ولا نجد ذلك في كلام الصحابة ولا في كلام التابعين ، وقضية الاسترقاق ليست قضية عابرة أو قليلة الحدوث ، وإنما هي قضية مشتهرة ومتجذرة في المجتمع وهي مرتبطة بالجهاد والأسر ، وهو كثير الحدوث ، فهل من المعقول أن تكون قضية بمثل هذا الحضور ثم لا يأتي في النصوص ما يدل بالنص أو بالإشارة على أنها إنما أُقرت من أجل المعاملة بالمثل . بل إنا لو ألقينا نظرة تأملية في النصوص الشرعية نجد فيها إشارات عديدة تدل على أن الاسترقاق متعلق بمقاتلة الكفار للمسلمين ومنعهم من نشرهم دعوة الحق ، وتشعر بأن هذا الصنيع منهم هو المبيح لإنزال الرق بهم كما سيأتي في الأمور التالية .

الأمر الثاني : أن الإسلام في أخلاق الحرب منع المعاملة بالمثل، فقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن التمثيل بأجساد الكفار ، وقد كانوا يفعلون ذلك بالمسلمين ، ونهي عن قتل النساء والصبيان والشيوخ ونهي عن تعذيب الأسرى وسوء معاملتهم ونهي عن قطع الأشجار وعن هدم البيوت ودور العبادة ، وقد كان الكفار يفعلون كل ذلك بالمسلمين ، وإنما نهي الإسلام عن ذلك لأنها قبيحة ولا نفع فيها ، فلماذا لم يفعل ذلك في الرق ، مع أنه أكثر قبحا – على قولهم – من بعض تلك الأفعال؟!

إن الإسلام لا يقر الأمور القبيحة ولا العادات السيئة لأجل أنها عرف دولي معمول به أو لأجل أن الأعداء يمارسونها مع المسلمين ، وإنما يمنع كل ما يراه قبيحا ولا يسلم لضغوط الواقع .

الأمر الثالث : أن هناك عادات كثيرة كانت عرفا دوليا معمولا به ، وظواهر اجتماعية كثيرة كانت كذلك ، كالبيع بالربا مثلا ، وكان الكفار يعاملون المسلمين بها ، ومع ذلك نهي عنها الإسلام ، وأطلق تحريمها حتى في حالة المعاملة بالمثل ، ولم يبح للمسلمين التعامل بالربا حتى مع الكفار .

الأمر الرابع : أن النبي صلى الله عليه وسلم استرق أناس لم يحصل منهم الاسترقاق للمسلمين ولا يحتمل أن يحصل منهم ذلك لقلتهم وضعفهم ، فقد استرق النبي عليه الصلاة والسلام بعض اليهود ، ولم يحصل منهم أي استرقاق للمسلمين وحالهم لا يؤهلهم لفعل ذلك ، وكذلك استرق بعض القبائل العربية وهم لم يسترقوا أحدا من المسلمين وحالهم لا يؤهلهم لذلك . وكون الشيء القبيح عرفا دوليا لا يجعله مباح التطبيق على كل أحد ولو لم يستحقه ، وإنما غاية ما يفيد أن يكون مباح التطبيق فيمن وقع فيه ؛ لأنه حالة استثنائية تقدر بقدرها .

---

(٥٧) في ظلال القرآن (١٦٦٩/٣) ، وانظر : المرجع نفسه (٢٤٥٥/٤) ، والحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام ، عبدالحكيم العيلي (٢٣٧) ، ومبادئ الحكم في الإسلام ، عبدالحميد متولي (٤٠٧) .

منهجية التعامل مع الخلاف حول قضية الرق :

حين أثيرت قضية الرق في العصر الحديث ودخل في غمارها كثير من الباحثين ، وقع من بعض الأطراف المشتركة فيها شطط ومبالغة في تقبيح الأقوال المخالفة ، فأخذ بعض من يرى أن العلة المبيحة للرق هي المعاملة بالمثل يصف أقوال الفقهاء المخالفين له بالوحشية ويصفهم بقلة العلم والفقه والإدراك ، وفي المقابل أخذ بعض من يرى العلة المبيحة للرق هي المقاتلة مع الكفر يصف القول المخالف له بأوصاف شديدة وقاسية جدا ، فجعل بعضهم ذلك القول كفرا مخرجا من الملة ؛ لأنه يرى فيه اتهاما للإسلام بالنقص ، وأنه لولا العذر بالجهل لكفر عنده من يتبناه .

وعند التأمل في نصوص الشرعية المتعلقة بالرق نكتشف أنها لا تستدعي كل ذلك الشطط ولا كل تلك المبالغات ، فهي لم تشتمل على دلالات صريحة في الموضوع ، وإن كانت دلالات الظاهرة ترجع قولا على آخر كما سبق بيانه ، ولكنها ليس صريحة وبينه بحيث يضلل فيها المخالف أو يكفر!

وقد شعر سيد قطب بأن القول الذي تبناه في هذه القضية قد يسبب القسوة في الحكم عليه والمبالغة في التعامل مع خطئه فقال منبها على السبب الداعي له في اختياره :" ويحسن أن يكون مفهوماً أنني أجنح إلى هذا الرأي ؛ لأن النصوص القرآنية واستقراء الحوادث وظروفها يؤيده ، لا لأنه يهجس في خاطري أن استرقاق الأسرى تهمة أحاول أن أبرىء الإسلام منها! إن مثل هذا الخاطر لا يهجس في نفسي أبداً ، فلو كان الإسلام رأى هذا لكان هو الخير ، لأنه ما من إنسان يعرف شيئاً من الأدب يملك أن يقول : إنه يرى خيراً مما يرى الله ، إنما أنا أسير مع نص القرآن وروحه فأجنح إلى ذلك الرأي بإيحاء النص واتجاهه"(٥٨). ومع أن ما ذهب إليه لم يكن صحيحا ودلت دلت دلالات كثيرة على خطئه ، إلا أن ما ذكره من أن المسألة ليست قطعية ولا هي أصل من أصول الدين كلام صحيح لا غبار عليه.

هل الرق بالرؤية الإسلامية يناقض الحرية والعدالة ؟!

بعد هذه الجولة الواسعة في الحديث عن أهم القضايا المتعلقة بالرق في الإسلام ، فهل حقا نظام الرق بالصورة التي أقرها الإسلام ، يخالف الحرية الإنسانية ويشتمل على الظلم والقهر لجنس الرقيق .

والاعتراض على تعاليم الإسلام بهذا الاعتراض انتشر في الزمن المتأخر نتيجة تبني بعض المستشرقين المنتمين لأديان أهل الكتاب التيار المعترض على كل الأديان له ، وأخذوا جميعا يقولون: إن الإسلام انتهك حرية الرقيق وظلمهم بإقراره للرق ، وفي المقابل فإن الحضارة الغربية استطاعت أن تلغي الرق وتحقق للبشرية المساواة والعدالة بما عجز الإسلام عن تحقيقه ، فها هي البشرية تنعم بما قدمته لها الحضارة المعاصرة من خيرات أكثر مما قدمه لها الإسلام .

وقبل الدخول في الجواب على هذا الاعتراض ضد الإسلام لا بد من التأكيد على ضرورة أن نكون أبعد عن العاطفة وأقرب إلى العقل والمنطق ؛ حتى تكون تصوراتنا وما نقدمه في بيان لحقيقة موقف الإسلام من الرق أكثر وضوحا وإقناعا .

---

(٥٨) في ظلال القرآن (٣٢٨٥/٦) .

ولا بد من التأكيد أيضا على أن بعض الباحثين الإسلاميين اعتمد في مناقشة هذا الاعتراض على طريقة غير مرضية ، وهي الارتكاز على أن كل الأديان والطوائف والفلسفات كانت تسترق ، فالإسلام ليس بدعا ، وليس هو الذي أتى بهذا النظام . وهذه الطريقة لا تصلح في الدفاع عن الإسلام ؛ لأن وجود الشيء عند الآخرين لا يعني صحته ولا وجاهته ، ولأن الإسلام حين بنى تصوراته وأحكامه ، كان يبنيها بناءً على رؤيته وأهدافه وغاياته الخاصة ولم يكن يلتف إلى ما يفعله الآخرون ليقره أو ينفيه . نعم ، تلك الطريقة تنفع في المحاججة والمماحكة الحوارية وفي إلزام بعض الخصوم وإفحامهم ، ولكنها لا تصلح في تحليل المنظومة الإسلامية والكشف عن فلسفتها العميقة .

وبعد هذه المقدمة يمكننا مناقشة الاعتراض السابق بالأمور التالية :

الأمر الأول : هل حقا اختفى الرق من الوجود ؟! ، وحين نقوم بطرح هذا السؤال لا نريد منه أن نبرر لموقف الإسلام في الرق بوجوده في العالم ، ولكن نريد أن نكشف عن التمويه الواقع في القدح في الإسلام بحجة أنه عجز عن تحقيق ما استطاعت الحضارة المعاصرة تحققه من إصلاح المفاسد الاجتماعية ونريد أن نزيل اللثام عن مقدار التبسيط الذي وقع فيه ذلك الاعتراض.

فقد أكد عدد من الباحثين المهتمين بدراسة ظاهرة الرق بأن الرق لم يختف من الوجود وأنه ما زال باقيا في الواقع ، وإنما أخذ يتشكل بصور وأشكال مختلفة ، ربما تكون أقبح من الصور التي كانت عند الأمم الجاهلية ، وأكدوا على أنه يمارس على نطاقات واسعة ، ففي النظام الدولي نجد الرق يخرج في صورة الاستعمار للشعوب وانتهاب خيراتها ، وقتل رجالها وفرض الأجندة عليها بالقوة ، ونجده أيضا في التمييز والتفريق العنصري ، وفي نطاقات أخرى نجد الرق متخفيا تحت ستار البغاء وتجارته المعروفة باسم "الرقيق الأبيض أو الجنسي" ، وتدل تقريرات اللجنة الدولية لحقوق الإنسان وتقارير جمعيات مكافحة الرق والبوليس الدولي "انتربول" على أن الرق ما زال يمارس بأشكال مختلفة في العالم[٥٩].

وتكشف تقارير كثيرة عن حالات بشعة من الاسترقاق تمارس على النساء والأطفال من قبل بعض الشركات العملاقة في العالم[٦٠]. فالعالم الغربي إذن لم يصنع إلا أنه رفع شعار إلغاء الرقيق ، ولكنه شعار فارغ من المضامين الكبيرة التي ادعيت له ، وكل أحد يستطيع أن يرفع مثل هذه الشعارات ، والعبرة في الإصلاحات المجتمعية ليس في التلويح بالشعارات البراقة ، وإنما بإحداث التأثير في الواقع ، وهذا ما لم تفعله الحضارة الغربية في تعاملها مع نظام الرق .

لا أحد ينكر أنه بسبب محاربة الحضارة الغربية للرق زالت كثير من المظاهر السيئة والقبيحة ، حتى في بلاد المسلمين ، ولكن لم تزل كل مظاهر الرق ، كما يدعي البعض .

ثم إن الإسلام أعلن الحرب على تلك المظاهر من أول ظهوره ، وقام بمواجهتها ، ولو أن المسلمين التزموا بتعاليمه لما وجدت في العالم الإسلامي تلك المظاهر السيئة ، ولكن المسلمين في العصور المتأخرة تخلوا عن كثير من تعاليم الإسلام في قضية الرق وفي غيرها.

---

(٥٩) انظر : الرق ماضيه وحاضره ، عبدالسلام الترمانيني (١٧٨) ، ولا رق في القرآن ، إبراهيم هاشم الفلالي (٢٤٥-٢٦٣) .

(٦٠) انظر في تفاصيل الرق المعاصر : الرق ماضيه وحاضره (١٧٨-٢٠٣) .

والمقصود من التحليل السابق أن القدح في الإسلام بالاعتماد على أن الحضارة الغربية استطاعت القضاء الفعلي على الرق ، هو مجرد دعوى لا دليل عليها بل الواقع يكذبها ويقدم الشواهد التي تناقضها .

الأمر الثاني : لا بد من التذكير بالمعيار التي اعتمده الإسلام في التعامل مع قضية الحقوق والحريات ، وهو معيار العدل ، حيث إنه جعل العدل هو الميزان الذي توزن به كل تشريعاته في مجال الحقوق والحريات وغيرها ، ولم يعتد بمعنى المساواة إلا إذا كانت تحقق العدل ، فالحالة التي يتحقق فيها العدل هي الحالة المقبولة في الإسلام ، ولو لم تتحقق المساواة فيها ، وقد سبق بيان هذه القضية بشيء من التفصيل .

وبناء عليه فالاعتراض على الإسلام بأنه لم يحقق المساواة بين الناس ؛ لأنه أقر بالرق ، يعد اعتراضا خاطئا ؛ لأن فيه فقزا على المعيار الذي حدده الإسلام لنفسه ومحاكمة له إلى معيار آخر وضعه الآخرون لأنفسهم وبالتصور الذي يرغبون فيها .

الأمر الثالث : ومعيارية العدل الإسلامي في التعامل مع الرقيق تظهر بالجواب على السؤال التالي ، وهو : هل حقا انتهك الإسلام حرية الرقيق بتشريعه للرق ؟! ومن خلال الجواب على هذا السؤال سنكتشف أن الإسلام استعمل العدل في التعامل مع الرق وحقق فيهم الفضل والمنة .

فالذي يتأمل في تعامل الإسلام مع الرق يجد أولا أن الإسلام لم يتشوف إلى الاسترقاق ، فلم يدع إليه ولم يحث عليه ولم يرتب عليه الأجر ، وإنما اقتصر على جعله أمرا مباحا من حيث الأصل ، ثم إن الإسلام قيد الاسترقاق بحالة ضيقة هي حالة الحرب مع الكفار ، ومع ذلك لم يجعله الخيار الوحيد في التعامل مع الأسير ، وإنما جعله خيارا من ضمن خيارات أخرى متعددة . وهذا الأسير الذي جعل الإسلام استرقاقه خيارا من الخيارات هو في الحقيقة كان حريصا على قتل المسلمين ، ساعيا على الفتك بهم وإتلاف أرواحهم ، ومجتهدا في منعهم من نشر دعوتهم للعالمين ، شاهرا السلام في وجوههم يريد قتلهم ، ومن كانت هذه حاله فقتله مبرر ، ولو حكم الإسلام بقتله لما كان ظالما له ، ولكنه لم يبادر إلى ذلك ، وفتح الطرق لإبقائه على الحياة ، ولو كانت حياة فيها نقص ما ، وهذا الإبقاء خير من قتله وإنهاء حياته .

وليس من الظلم ألا يساوي الإسلام بين ذلك الأسير وبين غيره من المسلمين الذين كانوا يسعون جاهدين لنشر الإسلام وتبليغ دعوته للعالمين ، فكان أقل منهم منزلة ، ولكنه لم يعامله كما كانت الأمم الأخرى تعامله ، وإنما حفظ للرقيق حقوقه ، وشدد في تشريع القوانين التي تحقق له الكرامة الإنسانية بالقدر الكافي ، وفي إبقائه على هذه الحال منافع كثيرة له ، فقد يدخل في الإسلام وقد يتاجر ويتعلم له صنعة مفيدة له ولغيره ، وقد يكتسب مالا فيعتق نفسه من سيده .

ولم يكتف الإسلام بذلك ، بل فتح طرقا واسعة ليتخلص الرقيق من رقه إذا أراد ، وأوجب على السيد أن يقبل طلب المكاتبة من الرقيق ، وألزم الحكومة الإسلامية بإعطاء الرقيق المكاتب نصيبه من الزكاة المفروضة .

كل هذه الاحتياطات والتشريعات والقوانين كانت سعيا من الإسلام لتحقيق العدل والكرامة لمن وقع في الرق من أعداء المسلمين الذي كانوا حريصين على قتلهم وسفك دمائهم ، فالإسلام بهذه التعاليم أقرب إلى تحقيق الفضل والكرم في حق الرقيق أكثر من تحقيق مجرد العدل معه .

اعتراضان :

ولكن الكلام السابق يمكن أن يرد عليه اعتراضان :

الاعتراض الأول : لماذا يبقى الرق على من دخل في الإسلام من الأسرى ؟!

وموجب بقاء الرق على الأسير الذي أسلم هو أن الحق السابق لا يرفعه الحق اللاحق ، فالمسلون عندما أسروا الكفار الأعداء ثبت لهم حق الملكية بتشريع الله لهم ذلك ، فإذا استقر هذا الحق وثبت ، ثم أسلم الرقيق بعد ذلك كان حقه في الخروج من الرق بالإسلام مسبوقا بحق المجاهد الذي سبقت له الملكية قبل الإسلام .

فتعارض عندنا حقان : حق المجاهد الذي سعى إلى نفع الإسلام ونشر دعوته بنفسه وماله ، وحق الرقيق الذي كان ساعيا إلى الصد عن الإسلام وعرقلة دعوته ، وليس من العدل والإنصاف أن يساوى بين الرجلين ، فضلا عن أن يلغى حق الأول على حساب حق الثاني ، نعم ، يحسن بالمالك ويجمل به أن يعتقه إذا أسلم ، وقد أمر الإسلام ورغب في الإعتاق ورتب عليه الأجور الكثيرة ، ولكن ذلك ليس بواجب على من ثبت له الحق أولا[٦١] .

الاعتراض الثاني : لماذا يسري حكم الرق على أولاد الرقيق، أليس في هذا ظلما لهم؛ لأنهم حملوا جريرة فعل أبيهم؟!

والجواب على هذا الاعتراض يتضح من خلال الأمور التالية :

الأمر الأول : أن الإسلام لم يجعل الولد في الحرية والرق تابعا لأبيه ، وإنما تابعا لأمه ، وهذا أمر مجمع عليه بين العلماء[٦٢]، وبناءً عليه فلو أن رجلا رقيقا تزوج من امرأة حرة ، فإن أولاده يكونون أحرارا ؛ لكون أمهم حرة ، وأما لو تزوج من أمة ، فإن أولاده في هذه الحالة يكونون رقيقا ؛ لكون أمهم ليست حرة ، مع أن بعض الحنفية ذكر عددا من الصور التي يكون الأولاد فيها أحرار بين أبوين رقيقين[٦٣] .

الأمر الثاني : أن من حِكَم الشريعة في جعل الولد تابعا لأمه في الحرية والرق هو أن موجبات الحصول على الحرية في حق المرأة أكثر منها في حق الرجل ؛ وذلك أن المرأة إذا وطئها سيدها ، فإنها تصبح أم ولد له ، وتعتق هي وولدها بموت سيدها ، وكذلك إذا وطئها أب السيد وابن السيد ولو بطريق محرم ، فإنها تعتق بالولد على القول الصحيح[٦٤] .

وكذلك لو أن الأمة ولدت من سيدها ، فأصبحت أم ولد له ، ثم ولدت من رجل آخر بزواج أو بغيره ، فإن ولدها يتبعها في العتق على القول الصحيح[٦٥] .

([٦١]) انظر قريبا من هذا الجواب : أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن ، الشنقيطي (٣/٣١٦) .

([٦٢]) انظر : مجموع الفتاوى ، ابن تيمية (٣١/٣٧٦) .

([٦٣]) انظر : حاشية ابن عابدين ، المسماة در المحتار (٣/٦٩٠) .

([٦٤]) انظر : المغني ، ابن قدامة (١٤/٥٩٢، ٥٩٤) .

([٦٥]) انظر : المغني ، ابن قدامة (١٤/٥٩٩) .

وكذلك لو تزوجها رجل حر غير سيدها ، واشترط في العقد أن يكون أولاده أحرارا ، فإنهم يكونون كذلك.

وكذلك لو غرر بالرجل الحر وتزوج أمة على أنها حرة ، فبانت بعد ذلك أنها أمة ، فإن أولاده منها يكونون أحرارا ، لأنهم يأخذون حكم أمهم في ظن أبيهم[٦٦] .

وكذلك لو غرر برجل عبد وتزوج امرأة على أنها حرة ، فبانت بعد ذلك بأنها أمة ، فأولاده منها أحرار ؛ لأنه تزوجها على أنها حرة[٦٧] .

وهناك صور أخرى عديدة ذكرها الفقهاء في أبواب المكاتبة والعتق تكشف عن أن جعل الولد تابعا لأمه في الحرية والرق هو الأحض له في الحصول على الحرية .

ثم إن من الملاحظ أن أكثر ما يكون استيلاد الأمة إنما هو من سيدها ، ونتيجة ذلك أن غالب أولاد الإيماء يحصلون على الحرية ، ولا يكونون رقيقا إلا في حالات قليلة ، والتاريخ الإسلامي يدل إلى ذلك ، فقدكثر الأحرار الذين هم في الأصل أولاد الإيماء ، ولكنهم عتقوا بانعتاق أمهاتهم ، حين أصبحن أمهات أولاد .

الأمر الثالث : أما لماذا جعل الإسلام الابن تابعا لأمه ، ولم يلغ عنه الرق بالأصالة ؟! فمع التأكيد على أن وقوع الولد في الرق تبعا لأمه ليس هو الحالة الغالبة كما سبق إثباته ، فهو راجع إلى طريقة الإسلام في الموازنة بين الحقوق والمصالح ؛ وذلك أن السيد يملك الأم ، وهو يتحمل نفقتها ، ويعولها ويصرف عليها ويكسوها ، ويتحمل عنها قيمة أرش جنايتها ، وهو في الأصل يملك منافع الأم ، وحقه في ذلك ثابت وقديم ، والولد فرع لتلك الأم وجزء منها ، فتعارض عندنا حقان : حق السيد في امتلاك الأم وما نتج منها ، وحق الولد في أن يكون حرا ، فقدمت الشريعة حق السيد فجعلت الولد تبعا لأمه ؛ لأن حقه أقدم وأعمق وأثبت ؛ ولأن غرم السيد أبلغ وأكثر ، والقاعدة الفقهية العقلية تقول "الغنم بالغرم" ، وهي تعني أن الإنسان يكسب على قدر تعرضه للخسارة .

ومع أن الشريعة جعلت الولد تابعا لأمه ، إلا أنها لم تغلق الأبواب على الولد في سبيل التخلص من الرق ، فبإمكانه أن يتخلص منه المكاتبة ، وقد أوجب الإسلام على السيد قبولها كما سبق بيانه .

ومن خلال التحليل السابق تتضح لنا مهارة الإسلام في التعامل مع هذه القضية ، وينجلي لنا شيئا من الأبعاد العميقة التي عالج بها الإشكاليات الاجتماعية التي تحدث في الواقع .

([٦٦]) انظر : المغني ، ابن قدامة (٤٤١/٩) .

([٦٧]) انظر : المغني ، ابن قدامة (٤٤٩/٩) .

هل عقوبة الردة في الإسلام عقوبة جائرة ومنافية للحرية والعدالة ؟! [ص٣٧٩ – ص٤٢١]

يعد هذا السؤال –مع سؤال الجهاد– من أكثر الأسئلة التي تطرح في عصرنا الحاضر من قبل الناقمين على الإسلام ، وما إن طرح هذا السؤال حتى أخذ عدد كبير من المعاصرين يتنكر لهذه العقوبة ويرى فيها مخالفة للعقل وللعدالة التي قام هيكل الإسلام عليها!! وقام عدد من العلماء والمفكرين ممن أقر بتلك العقوبة وأقر بصحة الإجماع فيها بالرد على ذلك الاتجاه الجديد ، وقدموا أوجها كثيرة في تفسير العقوبة عن الردة ، وفي بيان حسنها وعقلانيتها .

وليس من غرضنا هنا استعراض كل الأجوبة التي قدمها الإسلاميون المقرون بعقوبة المرتد، ولكن سيتم الاقتصار على أهم الأوجه التي تكشف عن الأبعاد العقلية والدينية والاجتماعية التي اشتمل عليها تشريع قتل المرتد في الشريعة الإسلامية .

وقبل الدخول في تفاصيل ذلك لا بد من التأكيد على بعض الإسلاميين سلك طرقا غير صحيحة في تعليل حد الردة ، كمثل محاولة تبرير حد الردة في الإسلام بتأكيد وجوده في كل الأديان الأخرى ، فهذه الطريقة ليست نافعة ؛ لأن وجود الشيء عند أهل الأديان الأخرى ليس دليلا كافيا على صحته وكماله ، وهذه الطريقة تنفع فقط في السجال والحجاج لقطع الخصم لا للكشف عن حقيقة أبعاد ذلك الحكم في الإسلام .

ومنهم من يذكر أن المرتد إنما استحق العقوبة لأنه مستخف بالأديان ومستهتر بها، أو لأنه خبيث الطويلة قبيح الباطن ، وهذه الطريقة غير صحيحة ؛ لأنها حكم على الباطن ، ونحن لا علم لها به ، ولأنه ليس كل من ارتد يكون كذلك بالضرورة .

ومنهم من يذكر حِكَما صحيحة ، ولكنه قصّر في رصد الحكم المتعددة لتشريع عقوبة المرتد ، فاقتصر على حكمة واحدة ، وهذا يؤدي إلى ضعف التصور لمقدار العمق في تشريع الإسلام لتلك العقوبة .

وفي الحقيقة فإن التأمل في تشريع الإسلام لعقوبة المرتد ، وإعمال النظر في الآثار والمصالح المترتبة عليها يكشف بشكل كبير العمق الإصلاحي في هذه العقوبة والمنافع الكبرى التي تحصل عليها ، وتؤكد بأنها منسجمة مع العقل ومطردة مع مقتضيات مبادئه ، وهي تكشف بجلاء بأن عقوبة الردة في الإسلام ليست على تغيير القناعات في حد ذاتها ، ولم يكن الهدف منها تأسيس الإيمان في القلوب ، وإنما لما يترب عليها من مصالح دينية واجتماعية ونفسية .

وحتى لا يكون حديثنا السابق مجرد دعوى لا دليل عليها أو محاولة لتحسين صورة العقوبة على الردة من غير مبرر ، فلا بد من الكشف والإيضاح عن تلك الحكم والمصالح ، ويمكننا فعل ذلك من خلال الأمور التالية :

الأمر الأول : الحفاظ على الكيانات المقدسة ، فلا يكاد يخلو مجتمع إنساني طبيعي من وجود كيانات مقدسة لديه ، تمثل هويته ومرجعيتها والقاعدة الصلبة التي يقوم عليها ، وكل مجتمع يحدد من الكيانات ما يتناسب مع رؤيته للحياة وأهدافه فيها ، ونتيجة لاختلاف تلك الكيانات المقدسة وقع الاختلاف بين الشعوب الإنسانية ، ومن ضرورة كونها مقدسة هو أنه لا يقبل المساس بها أو الانتهاك لها .

وباعتبار الإسلام دينا إلهيا يسعى إلى إحداث التغيير الفعال في حياة الإنسان من جميع جوانبها ، ويهدف إلى إصلاح علاقة الإنسان بربه وخالقه ، وإصلاح علاقة الإنسان بأخيه الإنسان ، وعلاقة الإنسان بالكون من حوله .

فإن ذلك يستلزم بالضرورة أن تكون له بنية أصلية تمثل الأبعاد الأساسية فيه ، ومنطقة صلبة تكون بمثابة المنطقة المركزية في بنيانه ، وترجع إليها جميع التشريعات والتفاصيل ، وقد حدد علماء الإسلام هذه المنطقة في الضرورات الخمس ، وهي : الدين والنفس والعقل والنسل والعرض والمال . فهذه الضرورات الخمس تمثل كيانات مقدسة في الإسلام ، وأي مساس بها هو في حقيقته هو مساس بكيان الإسلام نفسه .

ولأجل هذا حارب الإسلام جميع العوامل التي تحدث الفساد في تلك الكيانات ، وتصدى لكل الوسائل التي تسبب بإحداث الخلل فيها . والإسلام في محاربة تلك لم يلتفت إلى الأمثلة الفردية ولا الشاذة ، وإنما كان يبني مشاريعه الإصلاحية والوقائية على القدر الغالب الذي يمثل الحالة المتوسطة .

فمن الكيانات المقدس في الإسلام والتي سعى في تكوينها وبنائها : كيان الأعراض والفروج ، فهذا الكيان من الأمور المقدسة جدا في الإسلام ، والتي لا يقبل بها أي مساس ، وقد رتب العقوبة الشديدة على من اعتدى عليه أو استخف به ، حتى ولو لم يكن فيها إضرار بالغير ، وقد تصل هذه العقوبة إلى القتل بالرجم بالحجارة .

فلو زنى رجل عقيم بامرأة عقيم أو زنى رجل لا أهل له ولا قبيلة بامرأة لا أهل لها ولا قبيلة ، أو زنى رجل مسكين حقير بامرأة مسكينة حقيرة في طرف أطراف البلاد الإسلامية ، أو زنى رجل بامرأة عن رضا منها أو طلب ، ففي كل هذه الأحوال يجب أن يعاقب ؛ لأن ما حصل منه يعد انتهاكا لكيان مقدس في الإسلام وهتك لحرمته ومكانته .

فتشريع الإسلام لحد الزنا ليس الغرض منه ألا يقع الاختلاط في الأنساب فقط ، ولا لأجل أن فيه اعتداء على الغير فحسب ، وإنما من الحكم العظيمة لذلك الحد هو الحفاظ على قدسية كيان الأعراض والفروج ، والسعي على أن لا يقع التساهل فيها .

ومن الكيانات المقدسة في الإسلام والتي سعى إلى تكوينها وبنائها : كيان الأموال ، فهذا الكيان من الأمور المقدسة في الإسلام ، ولا يقبل المساس بها بأي حال ، وقد رتب العقوبة الشديدة على من اعتدى عليها أو انتهكها ، حتى ولو لم يكن فيها إضرار ظاهر بالآخرين .

فلو أن رجلا أخذ على نفسه عهدا ألا يسرق إلا من أموال الأغنياء ، ولا يسرق إلا مالا قليلا لا يضر بهم ، فإنه يجب معاقبته ، وإقامة الحد عليه ؛ لأن ما حصل منه يعد انتهاكا لقدسية الأموال في الإسلام ، وانتهاكا لحرمتها .

فتشريع الإسلام للعقوبة على السرقة ليس الغرض منها فقط ألا يقع الاعتداء على أموال الآخرين وحقوقهم ، وإنما من الحكم العظيمة لذلك الحد الحفاظ على قدسية مكون أساسي من مكونات بنيان الإسلام .

وكلما ازدادت أهمية الكيان المقدس ومنزلة ومحوريته في الإسلام ازداد الإسلام محافظة عليه وتشددا في الاعتداء على حرمته ، وصلابة في التعامل معه .

وكيان الدين من أعظم الكيانات التي قدسها الإسلام وأعلى من شأنها ، وقدس الجامعة الإسلامية التي تتكون من خلاله ؛ لأنه هو الكيان الذي يربط الإنسان بالله ويجعله دائم الصلة به ، فحارب الإسلام كل ما يؤدي إلى إحداث الخلل أو الاضطراب فيه ، وعاقب على كل فعل يؤدي إلى انتهاك قدسيته .

والمرتد – في أي مستوى اجتماعي كان – بإعلانه الخروج من الإسلام هو في الحقيقة يعلن انتهاكه لقدسية كيان الدين وللجامعة الإسلامية التي تكونت بين المسلمين بسببه ، والتي سعى الإسلام لتكوينها والمحافظة عليها ، فليس من المقبول عقلا أن يترك الإسلام من يعلن انتهاكه لأعظم كيان قدسه وبناه وسعى إلى تأسيسه وتعميقه .

وعقوبة المرتد إنما جاءت للحفاظ على هذا الكيان وعلى حرماته ، ولتعاقب كل من أعلن الاعتداء عليه وجاهر بذلك .

والإسلام لم يتساهل في هذه العقوبة حتى مع أعلى رأس في الدولة ، فلو أن الحاكم ارتد وأعلن ردته في المجتمع ، فإنه يجب على المسلمين أن يقوموا بخلعه ومعاقبته ، فمع ما قد يكون في معاقبته ومواجهته من مفاسد وأضرار ، إلا أنها كلها تهون من أجل الحفاظ على كيان الدين المقدس .

وكون بعض المجتمعات لا تعاقب على الارتداد عن الدين وتعده أمرا مقبولا ومتاحا لكل أحد ؛ لكون الدين عندها لا يمثل كيانا مقدسا يعاقب المتجاوز له ، لا يلزم منه في العقل ولا في الشرع ولا في الواقع أن يتوافق الإسلام معها ، فالإسلام ليس مطالبا بموافقة غيره من المجتمعات ؛ لأنه دين مستقل له كيانه الخاص ، وله مقدساته الخاصة ، وأهدافه المحددة وبنيته المتناسقة فيما بينها ، ولا يصح في العقل ولا في المنطق محاكمته إلى منظومة أخرى مختلفة عنه تمام الاختلاف . ثم إن هناك مجتمعات لا تمثل الفروج والأعراض عندها كيانات قدسية ، ولا يعد انتهاكها أمرا قبيحا ، فهل يصح أن نطالب الإسلام بموافقتها أيضا؟!! ، وهناك مجتمعات لا يمثل شرب الخمر فيها من حيث الأصل جريمة انتهاكية للعقل ، فهل نطالب الإسلام بموافقتها أيضا ؟!

إن التعامل مع منظومة الإسلام العظيمة بهذه المنهجية ستؤدي مع مرور الأيام إلى ذوبان هويتها واختفاء معالمها ومميزاتها ، وسيصبح دين الإسلام مجرد مرآة عاكسة لتطورات المجتمعات الأخرى وتصوراتها .

لماذا لا يعاقب الكافر الأصلي بالقتل إذن ؟!!

ولا يصح الاعتراض على هذا الوجه بحالة الكافر الأصلي بحجة أنه لا يختلف عن المرتد في انتهاك الكيان المقدس ، فإن هناك فرقا جوهريا بينهما ، فالكافر الأصلي لم يعلن التزامه بنظام الإسلام من الأساس بخلاف المرتد الذي أعلن التزامه بمقدسات الإسلام ، ثم قام بانتهاكها ، فحالة الكافر الأصلي مشابهة لحالة من لم يلتزم بنظام دولة ما لأنه لم يدخل في حدودها ، وحالة المرتد مشابهة لحالة من أعلن التزامه بنظام دولة ما ثم انقلب عليها وتفلت منها ، فكلاهما لم يلتزم بالنظام ، ولكن بينهما فرق كبير جدا ، فالأول لم يلتزم بالنظام لكونه لم ينخرط فيه من الأساس ؛ ولهذا فهو لا يستحق العقوبة ، والثاني انخرط في النظام ثم أعلن انتهاكه له ؛ ولهذا هو مستحق للعقوبة . ثم إن المرتد في حقيقة أمره يدعي أنه جرب الإسلام فوجده دينا باطلا لا يستحق أن يبقى عليه الإنسان ، وهذا الأمر لم يقع من الكافر الأصلي ، وسيبقى حاله كحال من جهل حقيقة الشيء ولم يقم بتجربته ، ولا أحد يساوي بين من جرب الشيء فخرج منه كارها ، وبين من لم يجربه من الأساس .

الأمر الثاني: الحفاظ على النظام العام للمجتمع المسلم ، وهذه حكمة من حكم تشريع عقوبة المرتد في الإسلام لا يلزم أن تكون متوفرة في كل حالة ، فإعلان الردة عن الإسلام ليس انتهاك لكيان مقدس في الإسلام فقط ، وإنما فيه أيضا إعلان

للخروج عن النظام العام في المجتمع الإسلامي ؛ وذلك أن الإسلام ليس مجرد عقيدة قلبية فحسب ، ولا هو مجرد عبادات فردية ، وإنما هو إيمان ونظام معا ، إيمان ملزم للمجتمع لا يقبل التساهل فيه ، ونظام ملزم للمجتمع لا يقبل التساهل فيه أيضا .

والمجتمع الإسلامي يقوم أول ما يقوم على العقيدة الإيمانية الإسلامية ، فالعقيدة هي أساس هويته ولب كيانه وروح وجوده ومنبع حيويته ، وهي التي تمثل له خصوصيته التي يتميز بها عن كل المجتمعات الأخرى ، وهي القاعدة التي يُؤسَس عليها كل الأنظمة في المجتمع الإسلامية .

فإعلان المرتد لردته في هذا المجتمع هو في الحقيقة إعلان للتمرد على النظام وكشف عن عدم الالتزام بقاعدته الأصلية التي تبنى عليها كل الأنظمة الحياتية .

ونتيجة لأهمية العقيدة في المجتمع الإنساني ، وفي الكيان الإنساني، فإن الردة ليست موقفا عقليا مجردا ، وإنما هي عملية مركبة مقعدة تتضمن تغير الولاء وتبديل الهوية وتحويل الانتماء ، فالمرتد ينقل ولاءه وانتماءه من أمة إلى أمة ، ومن موطن إلى موطن – من دار الإسلام إلى دار أخرى ، وهو يخلع نفسه من أمة الإسلام التي كان عضوا فيها إلى أمة أخرى ، وينظم بعقله وقلبه وإرادته إلى كيان آخر ، وهذا المعنى أشار إليه النبي صلى الله عليه وسلم حين عبر عن المرتد بقوله :" التارك لدينه المفارق للجماعة"[٦٨] ، فهو يدل على أن حقيقة الارتداد ليست مجرد قرار جزئي يتخذه الإنسان في عشية وضحاها ، وإنما هو تغيير كلي يترتب عليه خروج ظاهر على النظام العام في المجتمع ، ذلك النظام الذي يخضع في كل تفاصيله لهيمنة الإسلام وتشريعه ، فالمرتد يقوم بعملية تغيير كبرى تجعله مفارقا لجماعة المسلمين ونظامهم وحكمهم.

وإن حاول المرتد أن يخفف من طبيعة القرار الذي اتخذه ، وأنه ليس إلا قرارا جزئيا لا يضر بنظام المجتمع العام ، فهو ليس صحيحا في مقاييس الأنظمة الكلية –كنظام الإسلام– فهذه الأنظمة تنظر إلى الحقائق الغائرة وتراعي المآلات المترتبة ، وتتمحور حول الجوهر والمركز لا حول الألفاظ والشعارات .

فمنتهى حال المرتد أنه يعلن انشقاقه على إيمان الجماعة الإسلامية وعلى نظامها ، وكل الأنظمة الاجتماعية تحكم بالإعدام على أبنائها إذا ثبت على أحد منهم الخروج على نظام الدولة فيما يسمى بـ" الخيانة العظمى" ، ولكن الإسلام كان أرحم من غيره في التعامل مع مثل هذه الجريمة ؛ لأنه لم يلغ كل الفرص كغيره من الأنظمة ، وإنما أعطى المرتد فرصة التوبة والرجوع ، وأوجب محاورة المرتد والنقاش معه لعله يرجع أو يئوب ، ودعا إلى إطالة مدة ذلك سعيا منه في الإنابة والرجعة[٦٩] .

وإن فُرض أن مرتدا أعلن درته في المجتمع وأظهرها للعيان ، ولكن أعلن أيضا عدم خروجه عن النظام العام والتزامه بكل الأنظمة ، فهو أيضا يستحق إقامة العقوبة عليه ؛ لأن نفس إعلانه للردة وإظهارها يعد خروجا عن النظام ، وإن سُلم بأنه لن يخرج عن النظام العام ، فهي حالة نادرة لا يبنى عليها حكم في الإسلام ؛ لأن الأحكام إنما تبنى على الأحوال الطبيعية لا على الأحوال النادرة والشاذة ، فهو شبيه بمن أعلن سرقته في المجتمع ولكنه قيد ذلك بأن لا يسرق إلا من أموال الأغنياء فقط ، أو بمن يعلن أنه يشرب الخمر ، ولكنه لا يشربها إلا في حالة الخلوة فقط ، أو بمن يعلن أنه يزني ، ولكنه لا يزني إلا بمن رضيت بذلك.

(٦٨) انظر : جريمة الردة وعقوبة المرتد ، يوسف القرضاوي (٤٦) ، وحقائق الإسلام وشبهات المشككين ، إشراف محمود زقزوق (٥٥٣) .

(٦٩) انظر : الحدود في الشريعة الإسلامية ، عبدالحليم عويس (١٢٧) .

الأمر الثالث : دفع الأضرار النفسية والروحية عن المجتمع ، فضلا عما في الردة من الانتهاك للكيانات المقدسة والخروج عن النظام العام للمجتمع فهي أيضا تتسبب في إحداث أضرار نفسية وروحية في نفوس المسلمين ، فإذا كانت الردة تتعلق بأعظم شيء لدى الإنسان وهو الدين ، وإذا كان المجتمع المسلم قائم على أن الدين الإسلامي هو الدين الصحيح المقبول عند الله – وهناك أدلة عقلية تدل على ذلك – وإذا كانت العقيدة تمثل مكونا أساسيا من مكونات شخصية المسلمين ، فإن إعلان الردة والحالة هذه يتسبب في الضرر بمشاعر وقلوب وأنفس المؤمنين بالدين الإسلامي ، ويقدح في أعز شيء يملكونه ؛ لأن المرتد في الحقيقة يدعي بطلان الإسلام ويصور للمؤمنين بأنه جرب الإسلام فوجه دينا لا يستحق الاستمساك به ، وهو في الحقيقة يذم المسلم على تمسكه بذلك الدين .

فمن حِكَم تشريع قتل المرتد كما يقول الطاهر بن عاشور :" مع أن الكافر الأصلي لا يقتل أن الارتداد خروج فرد أو جماعة من الجامعة الإسلامية فهو بخروجه من الإسلام بعد الدخول فيه ينادي على أنه لما خالط هذا الدين وجده غير صالح ووجد ما كان عليه قبل ذلك أصلح، فهذا تعريض بالدين واستخفاف به ، وفيه أيضا تمهيد طريق لمن يريد أن ينسل من هذا الدين ، وذلك يفضي إلى انحلال الجامعة "[٧٠].

فإذا كان من حِكَم العقوبة على الزنا هو أن الزاني بفعله ذلك يحدث الضرر في أعراض المسلمين ونفوسهم ، فالمرتد المعلن لردته هو الآخر يدخل الضر في نفوس المسلمين ، بل إن ضرره أعظم ؛ لأن الدين عند المسلم أعظم من كل شيء ، وإن كانت الأشياء الأخرى عظيمة .

ثم إن إعلان الردة قد يؤدي ببعض المسلمين الضعفاء في التصور والدين إلى الوقوع في الردة والخروج من الإسلام ، وارتداد الرجل الثاني بسبب إعلان الردة من الأول هو حدث مؤلم لأبناء المرتد الثاني ولزوجته ولأبيه وأمه وإخوانه وأقاربه ؛ فكل هؤلاء سيتألمون من ارتداد قريبهم ، وسيكون عليهم حدثا فظيعا ومصيبة كبرى ، والمرتد المعلن لردته هو في الحقيقة المتسبب في إحداث تلك الأضرار الأليمة بعدد كبير من أفراد المجتمع المسلم .

ومراعاة نفوس المؤمنين الصادقين في إيمانهم والثابتين عليه أولى في العقل من مراعاة حق من ارتد عن دينه وغيّر معتقده ، وإذا كان المرتد لا بد أن تراعى حقوقه ، فغيره من المؤمنين أولى بذلك وأحرى في العقل وفي الشرع .

الأمر الرابع : المعالجات الاستباقية ، فمن المصالح التي سعى الإسلام إلى تحقيقها من تشريع العقوبة على الارتداد هي قطع الطريق على أصحاب الحيل والخداع والمكر بجميع أصنافه ، وتظهر فائدة مثل هذه المعالجة في الصور التالية :

الصورة الأولى : أنه ليس خافيا على أحد أن الإسلام له أعداء كثيرون جدا ،لديهم هدف مشترك ومركزي في مشروعهم وهو إخراج المسلمين من دينهم أو تشكيكهم فيه ، وهذا الهدف ليس من الأمور الخفية ولا السرية ، بل كل أحد يدرك ذلك ، وهناك عشرات الشواهد التي تدل على ضخامة أعداد الداخلين في هذا المشروع .

وقد نبه الله تعالى على هذا الهدف مرات عديدة في القرآن الكريم ، وفي مناسبات مختلفة ، حيث يقول الله : {وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّن بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّاراً حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُواْ وَاصْفَحُواْ حَتَّى يَأْتِيَ

---

(٧٠) التحرير والتنوير (٣١٩/٢) .

اللهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِير} [البقرة:١٠٩]، ويقول تعالى : {وَلاَ يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىَ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُواْ} [البقرة:٢١٧]، ويقول تعالى : {وَدَّت طَّآئِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يُضِلُّونَكُمْ وَمَا يُضِلُّونَ إِلاَّ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُون} [آل عمران:٦٩].

فهذه التنبيهات المتتالية من الله تعالى تدل على أن ارتداد المسلمين كلهم أو بعضهم عن الإسلام هدف مركزي لدى كثير من المخالفين للدين .

والمرتد في الحقيقة يحقق لأعداء الإسلام هذا الهدف ، وهو بذلك يمثل انتصارا لهم ووصولا إلى بعض بغيتهم ، فيكون المرتد في نهاية أمره مثل الجندي الذي فر من معسكر قومه إلى معسكر عدوهم ، ويصبح قوة إضافية لهم – ولو كان قليلة – فحتى لا يقع مثل هذا الأمر الشنيع بادر الإسلام بتشريع علاج استباقي وقائي يمنع أو يقلل من وقوع مثل هذا العمل القبيح[٧١] .

الصورة الثانية : أنه يمكن لأعداء الإسلام مع شدة حرصهم على ارتداد المسلمين وعلى تشكيك الضعفاء منهم في دينهم أن يَقْدُموا على الدخول في الإسلام بجماعات كبيرة ، ثم يخرجوا منه بصورة جماعية ، ويكرروا هذه العملية ، حتى يخدعوا ضعاف الإيمان وقليلي العلم – ولا أحد يقول إن كل المسلمين لديهم العقل والنباهة الكافية- ويصوروا لهم بأن دينهم لا يستحق البقاء فيه ، وأنه دين باطل فاسد ، وهذه الوسيلة استعمالها أعداء الإسلام في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ، وقد صورها الله في قوله : {وَقَالَت طَّآئِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُواْ بِالَّذِيَ أُنزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُواْ وَجْهَ النَّهَارِ وَاكْفُرُواْ آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُون} [آل عمران:٧٢]، فهذه مكيدة أرداها بعض أهل الكتاب ليلبسوا على الضعفاء من المسلمين أمر دينهم ، ففعلوا ذلك حتى يقول الجهلة : إنما درهم عن دينهم اطلاعهم على نقيصة وعيب فيه[٧٢].

ولا يوجد ما يمنع من استعمال الأعداء لهذه الوسيلة في الأزمنة الأخرى ، فإدراكا من الإسلام لخطورة هذا الأسلوب ، وخبث من استعمله ، حيث سلك طرق الخداع والمكر ، وسعيا منه في معالجة الأمر قبل وقوعه شرع عقوبة الارتداد كحل استباقي .

ولما كنا نحن البشر لا نعلم الغيب ولا ندرك ما في صدور العالمين ، وليس لنا إلا الظاهر ، لم يفرق الإسلام بين مرتد ومرتد ، ولا بين من أراد استعمال الطرق المخادعة والمكارة وبين من ليس كذلك ، فجعل الحكم عاما ، حتى يغلق الطريق بإحكام .

الصورة الثالث : أنه لو لم توجد عقوبة المرتد لربما اتخذ بعض المسلمين ممن هو متصف بضعف الإيمان والخلق الارتداد وسيلة للتخلص من تبعات الأعمال التي يطلب فعلها الإسلام ، فقد يُطالب رجل غني بزكاة ماله ، فيدعي أنه ترك الإسلام وخرج منه ؛ حتى يسلم من دفع الزكاة ، ثم يعود للدين من جديد ، وقد يضجر بعض المسلمين من الواجبات العملية المفروضة عليه فيدعي أنه خرج من الإسلام ، فرارا من الالتزام بها ، فحتى لا يقع مثل هذا التلاعب من ضعاف الدين والخلق ، قام بتشريع عقوبة الردة .

---

(٧١) انظر : عقوبة الارتداد عن الدين ، عبدالعظيم المطعني (٩٤) .

(٧٢) انظر : تفسير القرآن العظيم ، ابن كثير(٥٩/٢) .

الأمر الخامس : الالتزام بمبدأ الموازنة بين المصالح والمفاسد ، فلا أحد ينكر أن عقوبة المرتد فيها بعض المفاسد على المرتد وعلى أقاربه ، فالموت مفسدة على الميت ومصيبة عليه وعلى أهله كما وصفها القرآن ، ولكن ترتب المفسدة على أمر ما لا يعني إلغاءه وعدم العمل به ، فكل العقوبات فيها مفسدة على المعاقب وإيلام له ، ومع ذلك لا يقول أحد من العقلاء بإلغاء نظام العقوبات ، فإنه لو قال أحد ذلك ، لقال له كل العقلاء : كيف نلغيها وفيها مصالح أعظم ومنافع أكبر لدين الناس ودنياهم ؟! ولا يصح في العقل ولا في الدين إبقاء أمر ما لأن فيه مصلحة لفرد مع أنه يترتب عليه مفاسد أعظم وأضخم .

والإسلام في تشريعه لعقوبة المرتد وفي نظام العقوبات كله عمل بهذا المبدأ المتفق عليه بين العقلاء ، فهو لا ينكر أن تلك العقوبة فيها نوع مفسدة على المعاقب ، ولكن لأن هناك مصالح كبرى –كما سبق بيان بعضها – تترتب عليها ، قام بتشريع هذه العقوبة والإلزام بها . فتشريع الإسلام لقتل المرتد ليس لأنه مستخف بالدماء ، فهو الدين الذي جعل الأصل في دماء الناس العصمة والحرمة ، وليس لأنه متشوف لإنزال العقوبات بالناس ، فهو الدين الذي طالب بالتشدد في شروط الحدود وطالب بإلغائها عند وجود الشبهة ، وليس لأنه يريد الإضرار بالخلق ، فهو الدين الذي حرم جميع صور الضرر ، وإنما لأنه رأى فيها مصالح كبرى لحياة الناس واستقرار علاقتهم بالله تعالى وبأنفسهم ، فقام بتشريعها .

ومن خلال تلك الأمور الخمسة ينكشف لنا أن الإسلام في تشريعه لعقوبة المرتد لم يراع جانبا واحدا ، وأن العقوبة على الردة لم تكن لأجل الاعتقاد القلبي ، وإنما راعى جوانب متعددة ومختلفة ، منها ما هو نفسي ومنها ما هو اجتماعي ومنها ما هو ديني ، تتضافر كلها لتعطي دلالة عقلية قوية على أن الإسلام بلغ القمة في تشريع مثل تلك العقوبة ، وفاق جميع الأنظمة البشرية القاصرة في تعاملها مع المجتمعات البشرية باختلاف أحوالها وتنوع ملابساتها وتقلباتها . وينجلي أيضا بأن قتل المرتد ليس مقصودا لذاته في الإسلام ، وإنما هو مقصود لما يترتب عليه من المصالح والمنافع ، وينجلي أيضا أن الإسلام لم يبادر إلى قتل المرتد مباشرة ، وإنما سلك معالجات عديدة سعيا منه في محاولة إرجاعه عما وقع فيه من انحراف ، فلما انسدت كل الطرق في إرجاعه لم يكن بد من قتله ، لما يترتب على ذلك من مصالح كثيرة للمجتمع وأفراده المؤمنين .

ويظهر للقارئ اتساع العقلانية الإسلامية في معالجة الإشكاليات التي تواجه منظومته التشريعية والتنظيمية ، ويتضح له مقدار العمق في استعمال الآليات التي تحقق أكبر قدر من المصلحة ،وتقوم بتقليل أكبر قدر من المفسدة .

وحين غفل كثير من الناظرين – من الإسلاميين ومن غيرهم- في المنظومة الإسلامية التي وضعها الإله الأكرم والأرحم والأعلم ، ولم يدركوا الأبعاد المتنوعة لنظام العقوبات فيه ، أخذ يستشكل بعضها بناء على قصور تصوره لحكمة الإسلام ، وقُصورُ علمنا عن الوصول إلى المنظومة التي وضعها الله تعالى لا يبرر لنا المسارعة إلى إنكارها أو تأويلها ، وإنما يدعونا إلى مزيد من التأمل التفكر والغوص في الأعماق لاستخراج مكنوناتها وجواهرها.

مناقشة الاتجاه المعاصر المنكر لحد الردة :

لا يختلف الحال في عقوبة المرتد عن قضية الجهاد في الإسلام ، فإنها حين طرحت في الفكر الإسلامي المعاصر ، أخذ تيار معاصر يتبنى رؤية مختلفة في الموقف من حد الردة ، أنكر من خلالها مشروعية العقوبة على الردة والخروج من الدين بالقتل كما

هو منصوص في الشريعة ومجمع عليه بين الصحابة ، وأكد على أن الشريعة الإسلامية لم ترتب على الخروج من الدين في حد ذاته أي عقوبة منصوصة . وأما تفسير العقوبة التي جاءت في النصوص الشرعية والتي أجمع عليها العلماء فقد أرجعها ذلك التيار إلى إلى المناط السياسي ، فادعى أن المرتد لا يعاقب في الإسلام لمجرد ردته ، وإنما إذا جمع معها خروج على الدولة الإسلامية أو خيانة للمجتمع المسلم ، أو حرابة له مع الأعداء ، فإذا ارتد شخص ولم يحصل منه شيء من هذه الأمور فإنه لا يستحق العقوبة ، ولا شيء عليه(٧٣).

فالعقوبة في رؤيتهم لا تتعلق بنفس الارتداد ، وإنما بما يكون معها من جرائم سياسية ، وخلاصة هذه الرؤية أن الردة جريمة لا علاقة لها بحرية العقيدة التي أقرها الإسلام ، وإنما هي مسألة سياسية قصد بها حياطة المسلمين وحياطة تنظيمات الدولة من قبل أعدائها ، وبذلك تكون عقوبة المرتد تعزيرية لا حدا(٧٤).

أدلة الاتجاه المعاصر المنكر لعقوبة المرتد .

وقد قام المنكرون لحد الردة بتقديم أدلة متعددة ، حاولوا من خلالها تأكيد صحة قولهم ، وصرف النصوص الأخرى عن ظاهرها البين في الدلالة على عقوبة المرتد ، ولا بد من الوقوف مع أدلتهم تلك والكشف عما فيها من خلل في الاستدلال والاحتجاج . والقاعدة الاستدلالية التي ارتكزت إليها جميع الأطياف المندرجة ضمن هذا الاتجاه هي الزعم بأن الإسلام أطلق الحرية الدينية في كل الأحوال وأطلق النهي عن الإكراه على الدين في كل المواطن ، وكل ما خالف هذه الحرية فيجب إنكاره أو تأويله ، وحد الردة يناقض تصورهم للحرية في الإسلام فلا بد من التخلص منه ، ولهذا جعلوا النصوص التي فهموا منها الدلالة على الحرية الدينية هي المحكم القطعي وجعلوا كل نص يخالفها – مهما كانت درجته ودلالته – متشابها .

وهذه القاعدة بالتصور السابق هي أساس الخطأ لدى هذا الاتجاه ، ويرجع سبب ذلك إلى أنهم اعتقدوا أن النصوص التي تنهي عن الإكراه متعارضة مع النصوص التي توجب معاقبة المرتد ، وهذا غير صحيح ؛ لأن فهمهم للنصوص الناهية عن الإكراه مخالف لفهم المفسرين ولفهم الصحابة ، حيث جعلوها عامة في كل الأحوال وفي كل المواطن ، والصحابة والسلف من بعدهم لم يفعلوا ذلك ، كما سيأتي الكشف عنه قريبا .

وترجع أهم الأدلة الشرعية التي اعتمدوا عليها إلى ثلاثة أدلة رئيسية(٧٥) ، وهي :

---

(٧٣) يحتاج الاتجاه المعاصر المنكر لحد الردة إلى دراسة تاريخية فكرية اجتماعية معمقة ، تكشف عن نشأته الأولى ، وعن أسباب حدوثه وعن أبرز تطوراته وأبرز المدارس الفكرية المتبنية له .

(٧٤) انظر : الحريات العامة في الدولة الإسلامية (٥٠) ، وأصول النظام الجنائي ، محمد سليم العوا (١٥١-١٦٦) ، والحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام ، عبدالحكيم العيلي (٤٢٧) ، وحرية الفكر في الإسلام ، عبدالمتعال الصعيدي (٨٥) ، والإسلام وحرية الفكر ، جمال البنا (٥٠ ، ٥٣) ، والتعددية : الرؤية الإسلامية والتحديات الغربية ، محمد عمارة (٩) ، وحرية الاعتقاد في القرآن الكريم ، عبدالرحمن حللي (١٤٤-١٢٨) وغيرها كثير .

(٧٥) هناك أدلة أخرى يستدل بها التيار المنكر لحد الردة ، ولكنها أدلة عامة سيأتي ذكرها ونقاشها في المكون الخامس : حرية الرأي والتعبير عن الرأي .

الدليل الأول : آية نفي الإكراه ، وهي قوله تعالى :{لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ }[البقرة:٢٦٥]، فالله – كما يقولون– نفي الإكراه على الدين ، وكلمة إكراه نكرة في سياق النفي ، والقاعدة الأصولية تقول:" النكرة في سياق النفي تدل على العموم" ، فهي تشمل حالة الدخول في الإسلام وحالة الخروج منه ، وإثبات العقوبة على المرتد يدخل في الإكراه على الدين ، وهو محرم بنص القرآن[٧٦] .

ولكن إذا رجعنا إلى سياق الآية ، وإلى موقف المفسرين منها ، ورجعنا أيضا إلى باق النصوص الشرعية الأخرى نجد أن الآية لا تدل على نفي العقوبة على المرتد ولا تشكل عليه ولا تعارضه ، ويتبين ذلك بالأمور التالية :

الأمر الأول : أن سياق الآية وسبب نزولها يدلان على أن موضوع الآية ليس متعلقا بالردة والخروج من الدين ، وإنما هو متعلق بالإكراه على الدخول في الدين ، فلا شك أن لفظ الآية عام ودلالتها عامة ، ولكن هناك فرقا بين عموم اللفظ وبين موطن العموم ، وموطن عمومها – المناط– إنما هو حالة الابتداء في الدخول في الإسلام ، فالله عز وجل ينهي المؤمنين عن إجبار أي أحد مهما كانت ديانته على الدخول في الإسلام ، وليس لها تعلق بالحالة الأخرى التي هي الخروج من الدين .

وبناء عليه فمن أراد أن يستدل بهذه الآية على إنكار عقوبة المرتد فليس له أن يعتمد على مجرد عموم اللفظ ، لأن المخالف له لا ينازع فيه ، وإنما عليه أن يثبت بأن هذه الآية تستوعب كل الأحوال والمواطن التي يصدق عليها معنى الإكراه في الدين، فمن يخالفه في دلالة هذه الآية على إنكار عقوبة المرتد لا ينازع في عموم اللفظ ، وإنما ينازع في المناط والموطن الذي تعلق به ذلك العموم ، ويرى أنه خاص بحالة الدخول في الإسلام .

وهذا ما يدل عليه تعامل المفسرين معها ، فإنهم اختلفوا في تحديد دلالتها والمراد منها على سبعة أقوال ، فمنهم من قال : إنها منسوخة ، لكون الرسول صلى الله عليه وسلم أبر العرب على الدخول في الإسلام ، ومنهم من قال: إنها خاصة بأهل الكتاب ، فلا يكرهون على الدخول في الإسلام ، ومنهم من قال : إنها خاصة بالأنصار ، ومنهم من جعل معناها : أي : لا تقولوا لمن دخل الإسلام تحت السيف إنه مكره ، ومنهم من قال إنها واردة في السبي خاصة[٧٧].

وكل تلك الأقوال اتفقت على معنى واحد ، وهو أن هذه الآية متعلقة بحالة الدخول في الإسلام فقط ، ولم يذكر أحد من المفسرين أن لها تعلقا بحالة الخروج من الإسلام .

وكل العلماء الذي أكدوا على أن هذه الآية عامة وأنها ليست منسوخة ، أكدوا في الوقت نفسه على وجوب عقوبة المرتد ، وهذا إدراك منهم على أن كون الآية عامة وغير منسوخة لا يعني إطلاق الحرية في كل المواطن ، ولا يعني أنها معارضة لوجود عقوبة المرتد ؛ لكون عمومها لديهم متعلق بموطن محدد وهو حالة الدخول في الإسلام .

وبناء عليه فالقول بالعقوبة على الردة عندهم ليس تخصيصا لعموم الآية وليس هو متضمن لإخراج شيء عن دلالتها ؛ لكونها من الأساس لا تشمل حالة من سبق له الدخول في الإسلام ثم خرج منه .

وقد أكد هذا المعنى عدد من العلماء ، ومن أشهرهم : ابن جرير الطبري ، فإنه رجح أن الآية خاصة بصنف من الكفار ،

---

(٧٦) انظر : الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية ، أحمد الريسوني (١٠٩) .

(٧٧) انظر : تفسير الطبري (٣/١٥-١٩) ، وزاد المسير ، ابن الجوزي (١/٣٠٥-٣٠٦) ، وفتح القدير ، الشوكاني (١/٤٧٠) .

حيث يقول :" وأولى هذه الأقوال بالصواب قول من قال: نزلت هذه الآية في خاص من الناس ، وقال: عنى بقوله تعالى ذكره:"لا إكراه في الدين"، أهل الكتابين والمجوس وكل من جاء إقراره على دينه المخالف دين الحق، وأخذ الجزية منه، وأنكروا أن يكون شيء منها منسوخا"[٧٨].

وهذا يدل على أن عدم شمولها لحالة الارتداد عن الدين عنده راجع إلى طبيعة مناطها الذي تعلقت به وليس راجعا إلى كونه نسخا أو تخصيصا لها ، ولهذا قال ابن جرير في تأكيد كلامه السابق :" وكان المسلمون جميعا قد نقلوا عن نبيهم صلى الله عليه وسلم أنه أكره على الإسلام قوما فأبى أن يقبل منهم إلا الإسلام، وحكم بقتلهم إن امتنعوا منه، وذلك كعبدة الأوثان من مشركي العرب، وكالمرتد عن دينه دين الحق إلى الكفر ومن أشبههم، وأنه ترك إكراه الآخرين على الإسلام بقبوله الجزية منه وإقراره على دينه الباطل، وذلك كأهل الكتابين ومن أشبههم كان بينا بذلك أن معنى قوله:"لا إكراه في الدين"، إنما هو لا إكراه في الدين لأحد ممن حل قبول الجزية منه بأدائه الجزية، ورضاه بحكم الإسلام"[٧٩].

ويؤكد ابن حزم هذا المعني ، وينقل الإجماع على أن الآية لا تشمل كل موطن فيه إكراه في الدين ، فيقول :" :"لأنه لم يختلف أحد من الأمة كلها أن هذه الآية ليست على ظاهرها ؛ لأن الأمة مجمعة على إكراه المرتد عن دينه"[٨٠]، وقوله :" ليس على ظاهرها" لا يقصد به أن عقوبة المرتد مخصصة لعموم الآية ، وإنما يقصد أنه عمومها لا يشمل حالة الارتداد أصلا ، فهي لا تدخل في باب تخصيص العام ، وبين ذلك قوله في موطن آخر تعليقا على الآية :" هذه الآية ليست على ظاهرها ، وإنما هي فيمن نهانا الله تعالى أن نكرهه، وهم أهل الكتاب خاصة"[٨١].

ثم هل من المعقول أن تكون هذه الآية ظاهرة في الدلالة على حرية الارتداد عن الدين ، وتكون أصلا كليا قطعيتا محكما في ذلك ثم يطبق كل المفسرين على عدم ذكر ذلك المعنى وعلى عدم الأخذ به ؟!! وهل من المعقول أن تكون هذه الآية قطعية الدلالة على أن المرتد لا يعاقب ثم لا يستدل بها أحد من الصحابة على ذلك ، بل ويجمعون على عدم العمل بها كما فعل عمر وعثمان وعلي وابن مسعود ومعاذ بن جبل وابن عباس وأبو موسى الأشعري وغيرهم ؟!!

الأمر الثاني : أنه على التسليم بأن عموم الآية يشمل حتى حالة الارتداد والخروج من الدين ، فإن هذا لا يبرر اطراح كل النصوص الشرعية الأخرى الدالة على عقوبة المرتد ، وجميع الإجماعات المنقولة عن الصحابة ومن بعدهم ، وإنما المنهجية العلمية تقتضي أن نقوم بفهم النصوص بعضها مع بعض ، ونجمع بين ما يبدو متعارضا منها ، كما ينص على ذلك علماء الأصول ؛ لأن في ذلك عملا بكل النصوص .

ويؤكد ذلك أن النصوص النبوية الواردة في عقوبة المرتد بلغت حد التواتر ، فهي "شيء ثابت بالسنة المتواترة ، معلوم من الدين بالضرورة ، لم يختلف فيه العلماء ، أعني لم يختلفوا في أن المرتد يقتل ، أعني أنهم لم يختلفوا فيما يسميه الناس في

([٧٨]) تفسير الطبري (١٨/٣) .

([٧٩]) المرجع السابق ، الإحالة نفسها .

([٨٠]) المحلى (١٩٥/١١) ، وانظر : المحلى أيضا (٣٤٦/٧) .

([٨١]) المرجع السابق (٣٤٧/٧) .

اصطلاحهم اليوم "المبدأ" وإن اختلفوا في بعض التفصيل ، تبعاً لاختلاف النظر في التطبيق ؛ تطبيق المبدأ على الفروع ، وتطبيقه على الحوادث "(٨٢).

ومن خلال إعمال تلك القاعدة نتوصل إلى أن النصوص التي جاءت في وجوب معاقبة المرتد مخصِصَة لعموم هذه الآية . والقول بتخصيص السنة لعمومات القرآن أو تقييدها لمطلقاته ليس خاصا بقضية الردة فقط ، بل هو عام في كل المسائل ، وقد ذهب إلى هذا جمهور الأصوليين(٨٣) ، وهناك أمثلة كثيرة على هذه القاعدة ، ومن أشهر الأمثلة على ذلك : تخصيص عموم قوله تعالى : {يوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ }[النساء:١١]، فإن السنة خصصت هذا العموم بأن لا يكون الأب نبيا لقوله صلى الله عليه وسلم ": نحن معشر الأنبياء لا نورث"(٨٤)، وبأن لا يكون الوارث قاتلا للمورث ، لحديث "ليس للقاتل من الميراث شيء"(٨٥).

ومن أمثلة ذلك أيضا : تخصيص العموم في قوله تعالى : {فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ }[التوبة:٥]، بالأحاديث التي نهت عن قتل الصبيان والنساء .

وقد اعترض بعض المنكرين لحد الردة على هذا الوجه بأن قال إن آية البقرة خبر ، والخبر لا يدخله النسخ ولا التخصيص(٨٦). ولكن هذا الاعتراض ضعيف جدا ؛ لأنه وإن كان لفظ الآية جاء على صيغة الخبر إلا أنه جاء للدلالة على الأمر ، وإلا لما صح استنباط الأحكام منه ، والأخبار التي من هذا القبيل يجوز أن يدخلها النسخ على الصحيح من أقوال الأصوليين ، بل قد نقل بعضهم الإجماع على ذلك ، حيث يقول الزركشي :" أما الخبر الذي بمعنى الأمر أو النهي ...فلا خلاف في جواز نسخه اعتبارا بمعناه ، قاله ابن برهان وتبعه الهندي"(٨٧)، وما دخله النسخ يدخله التخصيص من باب أولى .

الأمر الثالث : أنه على التسليم بأن الآية عامة عموما مطلقا بحيث تشمل كل المناطات المتعلقة بالدين ، فإنه يلزم ألا يكره أحد على شيء من أجزاء الدين ، فكما أن الآية عامة في عدم الإكراه على الدين في أصله ، فكذلك هي عامة في عدم الإكراه على الدين في أجزائه ، فلا يكره أحد على ترك الخمر ولا على أداء الزكاة ولا على فعل شيء من الواجبات الشرعية ، وهذا يؤدي إلى إبطال باب العقوبات والتعزيرات التي أجمع العلماء على إقرارها ، فإن أُدعي التخصيص في هذه الأمور ، بطل الاستدلال بعموم الآية .

ومن خلال التحليل السابق نكتشف مقدار الاستعجال الذي وقع فيه بعض المنكرين لحد الردة حين اعتمد على آية البقرة وجعلها أصلا محكما يجب أن ترد كل الأدلة إليه ، ويجب أن يؤول كل نص يخالف ما فهمه منها ، ووصف من لم يأخذ به بأنه سطحي في التفكير وأن قوله يمثل مصيبة فقهية!!

---

(٨٢) مجلة الكتاب(٣/ ٢٩٩-٣٠٢)، نقلا عن : نظرات شرعية في فكر منحرف ، سلمان الخراشي (١/٩٩٨-٩٩٩).

(٨٣) انظر : البحر المحيط في أصول الفقه ، الزركشي (٣/٣٦٤) .

(٨٤) أخرجه : البخاري ، رقم (٣٧٢١) ، أحمد في المسند ، رقم (٩٩٧٢) ، واللفظ له .

(٨٥) أخرجه : أبو داود في السنن ، رقم (٤٥٦٦) ، والنسائي في السنن ، رقم (٦٣٦٧) ، وصححه الألباني .

(٨٦) انظر : لا إكراه في الدين ، طه جابر العلواني (١١٨) .

(٨٧) البحر المحيط في أصول الفقه ، (٤/١٠٠) .

الدليل الثاني : أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يطبق حد الردة على من ارتد في زمنه ، مع كثرتهم ، فلو كان قتل المرتد واجبا في الإسلام لما ترك النبي صلى الله عليه وسلم العمل به[٨٨].

وسعى بعض المعاصرين إلى تأكيد هذا الدليل بما قرره ابن الطلاع حين قال :"لم يقع في شيء من المصنفات المشهورة أنه قتل مرتدا ولا زنديقا"[٨٩] . وقد حاول بعضهم تأكيد دليلهم هذا بجمع شواهد عديدة رأى فيها دلالة على قولهم ، وأبرز تلك الشواهد أربعة أحداث وقعت في العهد النبوية[٩٠] ، وهي :

الحدث الأول : عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما "أن أعرابيا بايع رسول الله صلى الله عليه وسلم على الإسلام ، فأصابه وعك فقال : أقلني بيعتى ، فأبى ، ثم جاءه ، فقال : أقلني بيعتى ، فأبى ، فخرج ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم :« المدينة كالكير ، تنفى خبثها ، وينصع طيبها"[٩١].

الحدث الثاني : عن أنس رضي الله عنه قال :"كان رجل نصرانيا ، فأسلم ، وقرأ البقرة وآل عمران ، فكان يكتب للنبي صلى الله عليه وسلم ، فعاد نصرانيا ، فكان يقول : ما يدرى محمد إلا ما كتبت له ، فأماته الله فدفنوه ، فأصبح وقد لفظته الأرض ، فقالوا : هذا فعل محمد وأصحابه ، لما هرب منهم نبشوا عن صاحبنا ، فألقوه ، فحفروا له فأعمقوا ، فأصبح وقد لفظته الأرض ، فقالوا : هذا فعل محمد وأصحابه نبشوا عن صاحبنا لما هرب منهم ، فألقوه فحفروا له ، وأعمقوا له في الأرض ما استطاعوا ، فأصبح قد لفظته الأرض ، فعلموا أنه ليس من الناس ، فألقوه"[٩٢].

الحدث الثالث : أن النبي صلى الله عليه وسلم حين أهدر دم عبدالله ابن أبي السرح اختبأ عند عثمان بن عفان فلما دعا رسول الله صلى الله عليه و سلم الناس إلى البيعة جاء به حتى أوقفه على النبي صلى الله عليه وسلم ، قال : يا رسول الله بايع عبد الله ، قال : فرفع رأسه فنظر إليه ثلاثا ، كل ذلك يأبى ، فبايعه بعد ثلاث ، ثم أقبل على أصحابه ، فقال : أما كان فيكم رجل رشيد يقوم إلى هذا حيث رآني كففت يدي عن بيعته فيقتله ، فقالوا : وما يدرينا يا رسول الله ما في نفسك ، هلا أومأت إلينا بعينك؟! قال : إنه لا ينبغي لنبي أن يكون له خائنة أعين"[٩٣].

الحدث الرابع : موقف النبي صلى الله عليه وسلم من المنافقين ، فإنهم كانوا يظهروا الكفر والردة ولم يقم الحد على أحد منهم . ولكن حين نقوم بمراجعة السيرة النبوية ، ونحلل حالات الارتداد التي وقعت في زمنه نكتشف بوضوح بأن ما ادعاه الاتجاه المنكر لحد الردة غير صحيح ، ويتبين ذلك بالأمور التالية :

الأمر الأول : أنه ليس صحيحا أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يقم حد الردة على أحد مما ارتد في زمنه ، فقد أمر بقتل الرجل الذي تزوج بامرأة أبيه وأمر بأخذ ماله ، وقد أكد عدد من العلماء —كالطحاوي وابن جرير الطبري والبيهقي وابن تيمية

---

(٨٨) انظر : لا إكراه في الدين ، طه جابر العلواني (١٠٠– ١١٦) ، والإسلام وحرية الفكر ، جمال البنا (١٩٤) .

(٨٩) نقله القسطلاني في عمدة القاري (٨٠/٢٤) .

(٩٠) انظر : لا إكراه في الدين ، طه جابر العلواني (١٠١-١١٢) .

(٩١) أخرجه : البخاري ، رقم (٧٢٠٩) .

(٩٢) أخرجه : البخاري ، رقم (٣٦١٧) .

(٩٣) أخرجه : النسائي في السنن ، رقم (٤٠٦٧) .

وابن كثير وغيرهم – على أنه إنما فعل ذلك لأنه كان مستحلا للحرام القطعي ، فقتل لردته ، والعلماء الذين أكدوا ذلك هم من أشهر علماء الإسلام ، ومؤلفاتهم من أكثر انتشارا في العلوم الإسلامية من كلام ابن الطلاع .

ثم إن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بقتل ابن خطل ، وهو كافر مرتد زنديق ، وهذا يدل على خطأ النفي الذي أطلقه ابن الطلاع وعدم إصابته في التوصيف .

الأمر الثاني : أنه لا ينكر أحد أن هناك حوادث لم يقم فيها النبي صلى الله عليه وسلم حد الردة على بعض المرتدين ،ولكن سبب ذلك ليس راجعا إلى أنه لا عقوبة على المرتد في الإسلام ، وإنما هو راجع إلى أسباب أخرى ، والشواهد التاريخية تدل على أن سبب ذلك هو أنه لم يتمكن من إقامتها عليه ، إما لأن بعضهم هرب إلى قومه وإما لأن بعضهم قد تاب ورجع إلى الدين ، وإما لأن بعضهم لم يعلن الردة أصلا .

ثم لو كان السنة النبوية بالفعل لا تدل على عقوبة المرتد فلماذا غفل عنها الصحابة؟! ، ولماذا قال معاذ بن جبل – وهو من أفقه الصحابة – عند حكمه على قتل المرتد : إنه قضاء الله ورسوله؟! ووافقه أبو موسى الأشعري ، ولماذا أفتى عمر وعثمان وعلي وابن مسعود وابن عباس وغيرهم بقتل المرتد؟! ، فهل من المعقول أن يجهل هؤلاء الأجلاء حكم خطير كحكم المرتد؟! ثم لو كانوا يجهلونه ، فلماذا لم ينكر عليهم أحد من الصحابة ، وهم يخالفون رسول الله في أمر خطير كأمر الدماء؟!

الأمر الثالث : وأما الحوادث التي ذكرها أصحاب هذا الاتجاه ، فإنا إذا قمنا بتحليلها وبمزيد من التأمل في مشاهدها نجد أنها لا تدل على ما ذهبوا إليه :

١- أما قصة الأعرابي ، فالصحيح أن الأعرابي لم تقع منه ردة أصلا ، وهو لم يطلب من النبي صلى الله عليه وسلم الإقالة من المبايعة على الدين ، وإنما طلب الإقالة من المبايعة على الهجرة والمكث في المدينة ، فقد كان من دعاة النبي عليه الصلاة والسلام قبل فتح مكة أن يبايع كل من يأتيه على الإسلام وعلى الهجرة إلى المدنية والمكث فيها[٩٤]، وهذا ما جاء مصرحا به في بعض روايات الحديث الصحيحة ، فعن جابر رضي الله عنه قال :" جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم رجل من الأعراب فأسلم ، فبايعه على الهجرة ، فلم يلبث أن جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال : أقلني"[٩٥].

وهناك مؤشرات عديدة في القصة نفسها تؤكد هذا المعنى ، ومنها : ما جاء فيها أنه لم يستطع تحمل أجواء المدينة ومرض بسبب ذلك ، وهذا يشعر بأن طلبه للإقالة لم يكن لعدم رغبته في الإسلام وإنما لعدم رغبته في المكث في المدينة . ثم إنه خاطب النبي عليه الصلاة والسلام بقوله : يارسول الله ، وكرر ذلك ثلاثة أيام ، ولو كان نافرا من الدين لما خاطبه بذلك .

ثم إنه لو كان غير راغب في الدين لما احتاج إلى يأتي إلى النبي ليطلبه الإقالة ، ويكرر ذلك عليه ثلاثة أيام .

ثم إن تعقيب النبي على خروجه حين قال :"إنما المدينة كالكير تنفى خبثها ، وينصع طيبها" يعطي دلالة قوية على أن الرجل إنما طلب منه الخروج من المدينة لا الخروج من الدين . ثم على التسليم بأن الأعرابي قد ارتد عن الدين ، فإنه خرج إلى قومه والتحق بهم ، ولم يكن في مقدور النبي عليه الصلاة والسلام الوصول إليه .

---

(٩٤) انظر : الاستذكار ، ابن عبدالبر (٢٢٤/٨) ، وشرح مشكل الآثار ، الطحاوي (٤٢/٣) .

(٩٥) أخرجه : أحمد في المسند (١٤٣٣٩) ، وهو صحيح الإسناد .

٢- **وأما قصة النصراني المرتد** ، فهي أيضا لا تدل على نفي مشروعية حد الردة ، وقد تضمنت القصة نفسها إشارات عديدة تدل على ذلك ، فقد جاء فيها أن الرجل هرب إلى قومه ، ولم يمكن في المجتمع المسلم ، وهذا يعني أنه احتمى بهم وتقوى بهم .

ثم إن الرجل لم يمكث طويلا ، بل عاجله الموت في وقت قصير جدا ، وهذا ما تدل عليه الرواية الأخرى ، حيث جاء فيها :"فما لبث أن قصمه الله" ، وهذا يدل على أنه لم يكن ثمة وقت لملاحقته وطلبه لإقامة الحد عليه ، وقد نبه ابن تيمية على هذا المعني ، فقال معلقا على هذه القصة :" فهذا الملعون الذي افترى على النبي صلى الله عليه وسلم أنه ما كان يدري إلا ما كتب له قصمه الله وفضحه ، بأن أخرجه من القبر بعد أن دفن مرارا ، وهذا أمر خارج عن العادة ، يدل كل أحد على أن هذا كان عقوبة لما قاله ، وأنه كان كاذبا ؛ إذ كان عامة الموتى لا يصيبهم مثل هذا ، وأن هذا الجرم أعظم من مجرد الارتداد ؛ إذ كان عامة المرتدين يموتون ولا يصيبهم مثل هذا ، وأن الله منتقم لرسوله ممن طعن عليه وسبه ، ومظهر لدينه ، ولكذب الكاذب ؛ إذ لم يمكن الناس أن يقيموا عليه الحد"(٩٦) .

٣- **أما حادثة عبدالله ابن أبي السرح** ، فهي الأخرى لا تدل على عدم مشروعية قتل المرتد ، لأن ما حصل من بن أبي السرح ليس درة مجردة ، وإنما هي خيانة عظمى وسب للنبي صلى الله عليه وسلم وافتراء عليه ، وقد اتفق جميع العلماء على أن من هذه حاله حكمه القتل ، ولم ينفذ فيه النبي عليه الصلاة والسلام حكم القتل ؛ لأنه هرب .

ولما تمكن النبي صلى الله عليه وسلم منه أمر بقتله ، ولكنه قد تاب ورجع إلى الإسلام ، وطلب من أخيه من أمه : عثمان بن عفان أن يشفع له عن النبي صلى الله عليه وسلم .

وشفاعة عثمان ابن عفان لم تكن في إسقاط حد الردة عنه ؛ لأنه قد سقط برجوعه إلى الإسلام ، وإنما كانت في إسقاطه حد السب للنبي صلى الله عليه وسلم ، وقد نص العلماء على أن من سب النبي يرتد ويستحق القتل للسببين ، وهما : الردة والسب للنبي ، فإن تاب ورجع إلى الدين ، فإنه حد الردة يسقط عنه ، ولكن حق النبي الموجب للقتل لا يسقط إلا إذا هو عليه الصلاة والسلام أسقطه(٩٧)، وهو قد أسقطه عن ابن أبي السرح بشفاعة عثمان .

٤- **وأما الموقف من المنافقين** فإنه أيضا لا يدل على إنكار حد الردة ، **أما أولا** : فلأن المنافقين لم يكونوا يظهرون الكفر والردة ؛ إذ لو أظهروا ذلك لما كانوا منافقين في هذه الحالة ؛ لأن النفاق إظهار الإيمان وإخفاء الكفر ، وعقوبة الردة لا تقام إلا على من أظهر الكفر وأعلنه ، وأما من لم يظهره فإنه لا يقام عليه الحد .

وأما ثانيا : فإن النبي صلى الله عليه وسلم مع ذلك لم ينف العقوبة عن المنافقين ، بل هناك دلالات عديدة تدل على أنهم يستحقون العقوبة والقتل ، كما في قوله تعالى : {لَئِن لَّمْ يَنتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لاَ يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلاَّ قَلِيلاً ** مَلْعُونِينَ أَيْنَمَا ثُقِفُوا أُخِذُوا وَقُتِّلُوا تَقْتِيلاً} [الأحزاب:٦١] ، وكذلك حين طلب منه بعض الصحابة قتل بعض المنافقين لم ينف استحقاقه للقتل ، وإنما اعتذر بعلة خارجية ، وهي حتى لا يقال أن محمدا يقتل أصحابه ،

---

(٩٦) الصارم المسلول على شاتم الرسول (٢/٢٣٣) .

(٩٧) انظر : الصارم المسلول على شاتم الرسول ، ابن تيمية (٣/٧٧٩) .

فهذا يدل على أنه لو لا هذه العلة لأقيمت العقوبة على المنافقين[٩٨].

الدليل الثالث : أن القرآن لم يذكر عقوبة للردة مع كثرة ذكره لها، فالآيات الكثيرة التي عرضت لقضية الارتداد عن الدين لم يذكر فيها أية عقوبة دنيوية على الردة ، ولم تشر لا تصريحا ولا على سبيل الإيماء إلى ضرورة إكراه المرتد أو قتله إذا امتنع ، وقد ذكرت هذه الجريمة القبيحة في سياقات متعددة ومناسبات مختلفة ، ومع ذلك كله لم يرد فيها أمر بالعقوبة ولا تشريع لها[٩٩]، والقرآن هو المصدر الأوحد المنشيء للأحكام!![١٠٠]

وحين نتأمل في هذه الحجة وفي المقدمات التي انطلقت منها ، ونرجع إلى ما قرره العلماء في مصادر التشريع الإسلامي نكتشف أنها مشتملة على أخطاء علمية كبيرة ، وعلى إشكاليات منهجية ضخمة ، بها تكون هذه الحج غريبة عن الفكر الإسلامي كل الغرابة ، ويمكن أن نبين ذلك بالأمور التالية :

الأمر الأول : أنا لا نسلم بأن القرآن لم يتضمن الدلالة على عقوبة المرتد أو الإشارة إليها ، بل هناك آيات عديدة تضمنت إشارات قوية على ضرورة معاقبة المرتد بالقتل، وقد اعتمد عليها عدد من العلماء في تشريع تلك العقوبة، ومن ذلك :

١- قوله تعالى : {يَحْلِفُونَ بِاللهِ مَا قَالُواْ وَلَقَدْ قَالُواْ كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُواْ بَعْدَ إِسْلاَمِهِمْ وَهَمُّواْ بِمَا لَمْ يَنَالُواْ وَمَا نَقَمُواْ إِلاَّ أَنْ أَغْنَاهُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ مِن فَضْلِهِ فَإِن يَتُوبُواْ يَكُ خَيْرًا لَّهُمْ وَإِن يَتَوَلَّوْا يُعَذِّبْهُمُ اللهُ عَذَابًا أَلِيمًا فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ فِي الأَرْضِ مِن وَلِيٍّ وَلاَ نَصِيرٍ}[التوبة:٧٤]، وقد أشار عدد من العلماء على أن العذاب الأليم في الدنيا هو القتل على إعلانهم لكفرهم ، وفي هذا يقول ابن تيمية معلقا على وقوله :{ يعذبهم الله عذابا أليما في الدنيا والآخرة } :"وهذا إنما هو لمن أظهر الكفر فيجاهده الرسول بإقامة الحد والعقوبة"[١٠١].

٢- ومن الآيات التي تضمنت إشارة لا بأس بها : قوله تعالى : { وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَأُوْلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُون}[البقرة:٢١٧]، وفي بيان دلالة على قتل المرتد يقول ابن عاشور :" وقد أشار العطف في قوله: {فيمت} بالفاء المفيدة للتعقيب إلى أن الموت يعقب الارتداد وقد علم كل أحد أن معظم المرتدين لا تحضر آجالهم عقب الارتداد فيعلم السامع حينئذ أن المرتد يعاقب بالموت عقوبة شرعية، فتكون الآية بها دليلا على وجوب قتل المرتد"[١٠٢].

ويمكن من خلال هذه الآيات وآيات أخرى في القرآن جاء فيها الإشارة إلى ضرورة معاقبة المرتد بالقتل أن يُؤسس دليل مستقل قائم بنفسه في الدلالة على ذلك الحد ، ولكن لكونها ليست صريحة لم تذكر في عداد الأدلة فيما سبق .

الأمر الثاني : أن كون القرآن لم يتضمن الدلالة على هذه العقوبة ليس دليلا كافيا على عدم مشروعيتها ، وفي الحقيقة فإن

---

(٩٨) انظر في علة عدم قتل النبي للمنافقين : الصارم المسلول على شاتم الرسول ، ابن تيمية (٦٧٣/٣) ، وأحكام القرآن ، ابن العربي (٥٤٤/٢) ، وسيأتي لحجة المنافقين مزيد بسط في أثناء البحث .

(٩٩) انظر : لا إكراه في الدين ، طه جابر العلواني (٨٩-٩٠) ، وحرية الاعتقاد في القرآن الكريم ، عبدالرحمن حللي (١١٢) .

(١٠٠) انظر : لا إكراه في الدين (٩ ، ٩٩) .

(١٠١) مجموع الفتاوى (٢٧٣/٧) ، وانظر : زاد المسير ، ابن الجوزي (٤٧٢/٣) .

(١٠٢) التحرير والتنوير (٣٣٥/٢) .

هذه المقدمة غريبة عن الفكر الإسلامي ، لأن المقرر لدى العلماء أن مصادر الاستدلال على المسائل الشرعية ليست منحصرة في القرآن فقط ، وإنما السنة النبوية أيضا مصدر أصلي معتبر ، فإذا لم يوجد حكم ما في القرآن ، ووجد في السنة النبوية دلالة عليه ، فهو جزء من الشريعة ، وهو حكم ملزم لا يجوز التخلي عنه ولا التشكيك فيه .

وهذا الأصل قامت عليه أدلة شرعية قطعية لا تقبل ورود الشك ، وهو عند العلماء من الأصول المنهجية القطعية ، ومن أهم الأدلة على ذلك : قوله تعالى : { وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ } [الحشر:٧]، وهذا أمر عام شامل لكل ما جاءت به السنة النبوية ، وكذلك قوله تعالى : { فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلا } [النساء:٥٩] ، فالله تعالى في هذه الآية يأمرنا بالرجوع عند الاختلاف إلى القرآن والسنة ، ولم يستثن شيئا من أمور الدين عند الرجوع إلى السنة .

وهناك عشرات الأدلة التي تدل على بطلان القول بأن عدم ورود الأمر في القرآن دليل على عدم مشروعيته .

الأمر الثالث : أن القرآن تعرض لأشياء كثيرة من أصول الدين وأحكامه، ولم يبين كل ما يتعلق بها من تشريعات ، وإنما بينتها السنة النبوية ، فالقرآن تعرض للصلاة عشرات المرات ، ومع ذلك لم يحدد عدد ركعاتها ولا التفاصيل المعلقة بأحكامها ، فهل يصح لأحد أن يقول –كما قال المنكرون لحد الردة – : إن كل هذه الأمور غير مشروعة لكون القرآن قد تعرض للصلاة مرات عديدة ، فلو كانت مشروعة لما ترك التنبيه عليها ، كما أن القرآن تعرض للردة عدة مرات ولم يذكر العقوبة عليها .

وكذلك الحال في كل أركان الإسلام : الزكاة والصيام والحج ، فالقرآن تناول هذه الأركان مرات عديدة ، وفي كلها لم يستوعب جميع التشريعات المتعلقة بها ، وإنما جاءت السنة بذلك ، فهل نأخذ من عدم ذكر القرآن لها دليلا على عدم مشروعيتها؟!!

وكذلك تعرض القرآن للحالات التي يحرم فيها على الرجل التزوج بالمرأة ، وقال الله تعالى بعد ذكره للمحرمات من النساء : {وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاء ذَلِكُمْ} [النساء:٢٤] ، ومع ذلك جاءت السنة بأصناف أخرى ، وهي تحريم الجمع بين المرأة وخالتها والمرأة وعمتها ، فهل يصح لأحد أن يقول –كما قال المنكرون لحد الردة – إن كل هذه الحالات غير مشروعة لكون القرآن تعرض لأصناف المحرمات من النساء ولم يذكرها!!.

وكذلك تعرض القرآن لحكم الخمر وبين قبحها ، ولكنه لم يبن العقوبة المرتبة على شربها ، وإنما بينتها السنة النبوية ، وأجمعت الأمة على إقرارها، فهل يصح لأحد أن يقول –كما قال المنكرون لحد الردة – إن شرب الخمر لا عقوبة عليه لكون القرآن تعرض لحكمها ولم يبين العقوبة المترتبة عليها ؟!!

وكذلك تعرض القرآن لأحكام المواريث وبين من يرث من لا يرث وبين شروط ذلك ، ولكنه لم يبين كل الأصناف ، ولما جاءت الجدة إلى أبي بكر تسأله ميراثها ، قال لها : مالك في كتاب الله شيء ، وسأل الصحابة ، فأثبت له المغيرة بن شعبة بأن النبي صلى الله عليه وسلم أعطاها السدس[١٠٣] ، وبناءً على ما قرره بعض المنكرين لحد الردة لا يصح لنا أن نعطي الجدة شيئا ؛ لأن القرآن تعرض لأصناف من يرث ولم يذكر الجدة .

([١٠٣]) أخرجه : مالك في الموطأ (٢/٥١٣)

الأمر الرابع : أنا لو وسعنا النظر في طريقة بيان القرآن للأحكام نجد له طريقة مختلفة ، فليس من شرط بيانه ألا يذكر إلا الأهم منها ، فقد يذكر القرآن حكما شرعيا ويترك ما هو أهم منه ، وتبينه السنة ، ومن الأمثلة على ذلك : أن القرآن بين كفارة الحنث في اليمين ، ولكنه لم يبين كفار الجماع في نهار رمضان ، مع أنها أعظم وأشق كما دلت على ذلك السنة ، وبناء على طريقة المنكرين لعقوبة الردة يلزمنا ألا نأخذ بكفارة الجماع في نهار رمضان لكون القرآن لم يذكرها مع أنه ذكر ما هو أخف منها!!

الأمر الخامس : أن لو رجعنا إلى المواقف التي نقلت عن الصحابة في عقوبة المرتد ، نجدهم قد اعتمدوا على السنة في تأسيس مشروعيتها ، فابن عباس وعلي وعثمان ومعاذ وأبو موسى الأشعري وغيرهم ، استندوا في بناء مواقفهم إلى ما جاء في السنة ، فهل هؤلاء الصحابة وقعوا في خلل منهجي لكونهم لم يعرفوا كيف يستدلون على هذه القضية ؟!!

الاعتراضات العقلية على عقوبة الردة في نظر المنكرين لها :

أخذ بعض المنكرين لحد الردة يورد اعتراضات عديدة ، يرى فيها أنها تثمل أدلة عقلية تدل على إبطال عقوبة المرتد ، وسنقف هنا على أبرز تلك الاعتراض ، ولكن لا بد من التأكيد قبل الدخول في النقاش مع تلك الاعتراض من التذكير بأنه قد سبق رصد أوجه متعددة متضمنة دلالات عقلية واجتماعية ودينية تكشف عن وجاهة عقوبة المرتد وانسجامها مع أصول الشريعة ومقاصدها ومع مبادئ العقل وأصوله .

ثم إن بعض الباحثين ينقدح في ذهنه معنى ما نتيجة لعيشه في جو فكري أو اجتماعي معين ، فيظن أن ما انقدح في ذهنه معنا عقليا ملزما للآخرين ، ويعارض به نصوصا شرعيا ثابتة وصحيحة ، بل ومتواترة ، وهو في الحقيقة لا يعدو أن يكون معنى خاصا نتج من ذائقة اجتماعية معينة حوّلها هو إلى قضية عقلية ملزمة!

وبعد هذه المقدمة فإن أبرز تلك الاعتراضات التي يوردها المنكرون لعقوبة المرتد ترجع في مجملها إلى ثلاثة اعتراضات ، وهي :

الاعتراض الأول :أن العقوبة على الردة ، والمنع من إبداء الآراء مهما كانت مخالفتها لنصوص الشريعة ولقطعياتها سيؤدي إلى ظهور النفاق في المجتمع ؛ حيث إن كثيرا من الناس سيلجأ إلى النفاق والمراوغة خوفا من العقوبة ، والنفاق أمر مذموم وقبيح في الدين ، بل هو أقبح من الكفر، وبالتالي فإن الأوفق للدين –في نظرهم– هو ألا يتعرض لأحد في رأيه سواء تبنى الإسلام أو دينا آخر وسواء وافق قطعيات الدين أو خالفها ؛ حتى لا يقع النفاق في المجتمع ؛ فوجود الكفر الظاهر أخف من وجود النفاق . وهذا النوع من الاستدلال لقي انتشارا كبيرا ، وأمسينا نسمع به في كثير من الحوارات واللقاءات ، ولكننا عند التأمل في مضمونه نجده مشتملا على أخطاء منهجية واستدلالية عديدة تجعله لا يصلح دليلا لبناء ما بني عليه من رؤى ومواقف ، وبيان ذلك بالأمور التالية:

الأمر الأول : أن وجود النفاق في مجتمع ما ليس دليلا على فساد ذلك المجتمع ولا على فساد أخلاقه ولا نظامه ، فلا يشك مسلم في أن أكمل المجتمعات وأعلاها أخلاقا وأكثرها التزاما بتعاليم الإسلام هو المجتمع النبوي ، ومع هذا فقد وجد فيه

النفاق والمنافقون ، وهذا لا يعني أن الإسلام يقصد ويرحب بوجود ذلك أو أنه يحث عليه ، وإنما هو نتيجة طبيعية لقوة نظام الإسلام ولشدة تسمك المجتمع بشعائر الدين .

وقد تتالت تأكيدات العلماء على أن سبب وجود النفاق في المجتمع النبوي في المدنية راجع إلى خشية المنافقين من العقوبة سواء من النبي صلى الله عليه وسلم أو من المجتمع الذي تربى على يديه عليه الصلاة والسلام ، وفي بيان هذا يقول ابن جرير الطبري عن المنافقين :" وطابَقَهم سرًّا على مُعاداة النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه وَبغْيِهم الغوائِل، قومٌ من أراهط الأنصار الذين آوَوْا رسول الله صلى الله عليه وسلم ونَصَروه – وكانوا قد عَسَوْا في شركهم وجاهليتِهم ...وظاهروهم على ذلك في خفاءٍ غير جِهار، حذارَ القتل على أنفسهم، والسِّباءِ من رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه، وركونًا إلى اليهود لما هم عليه من الشرك وسوءِ البصيرة بالإسلام. فكانوا إذا لقُوا رسول الله صلى الله عليه وسلم وأهلَ الإيمان به من أصحابه قالوا لهم –حِذارًا على أنفسهم-: إنا مؤمنون بالله وبرسوله وبالبَعْث، وأعطوهم بألسنتهم كلمة الحقّ، ليدرأوا عن أنفسهم حكم الله فيمن اعتقد ما هم عليه مقيمون من الشرك، لو أظهروا بألسنتهم ما هم معتقدوه من شركهم"[١٠٤].

وينقل ابن تيمية عن الإمام أحمد وغيره تفسيرهم لكون النفاق لم يظهر في مكة ، فقال :"قال أحمد وغيره : لم يكن من المهاجرين منافق وإنما كان النفاق في قبائل الأنصار ؛ فإن مكة كانت للكفار مستولين عليها فلا يؤمن ويهاجر إلا من هو مؤمن ، ليس هناك داع يدعو إلى النفاق ، والمدينة آمن بها أهل الشوكة ، فصار للمؤمنين بها عز ومنعة بالأنصار ، فمن لم يظهر الإيمان آذوه ، فاحتاج المنافقون إلى إظهار الإيمان مع أن قلوبهم لم تؤمن"[١٠٥].

فوجود النفاق إذن نتيجة طبيعية لظهور أحكام الإسلام وقوة تمسك المجتمع به ولتأكد الإلزام بتعاليمه وشرائعه .

وقد حاول بعض المعاصرين أن يفسر وجود النفاق في زمنه النبي صلى الله عليه وسلم بأنه لم يكن نتيجة الخوف من العقوبة الشرعية ، وإنما نتيجة الخوف من المجتمع .

ولكن هذا التفسير لا ينفعه ؛ لأن ذلك المجتمع هو أشرف وأكمل وأنبل مجتمع عرف في تاريخ البشرية ، وكان يعيش فيه الرسول عليه الصلاة والسلام وأصحابه الكرام ، فوجود النفاق فيه خشية العقوبة ، مع إقرار النبي صلى الله عليه وسلم له دليل على أنه ليس نقصا في حد ذاته .

الأمر الثاني : أن الإسلام في تشريعه للحدود والتعزيرات لم يراع رضا كل الناس بتلك الأفعال التي تترب عليها العقوبة ، وإنما جعل الحدود متعلقة بمجرد الفعل ، فقال سبحانه : {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا }[المائدة:٣٨]، وقال سبحانه : {الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ وَلاَ تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ}[النور:٢]

وترتب على هذه العقوبة أن عددا من الراغبين في السرقة والزنا يتخفى بأفعاله الشنيعة ، وينافق المجتمع في حاله ، فهل هذا يعني أن تلك التشريعات باطلة ؛ لأنها أدت إلى حصول النفاق من بعض أفراد المجتمع ؟!!

---

(١٠٤) تفسير ابن جرير الطبري (١/١٥٠) .

(١٠٥) مجموع الفتاوى (٧/٢٠١) ، وانظر : تفسير ابن كثير (١/١٧٦) .

الأمر الثالث : أنه لا يخلو نظام في العالم من مبدأ الإلزام ولا من المعاقبة على المخالفة له ، ومن المعلوم أن ليس كل أفراد المجتمع سيكون راضيا بما تضمنه النظام ، ومع ذلك فبعضهم يلتزم به ولا يظهر في العلن مخالفته له ، فهل يصح لنا أن نأخذ من هذا فساد فكرة النظام ؛ لأنها أدت إلى حدوث النفاق في المجتمع؟!!

ومن يقول : يجب ألا نلزم الناس بشيء من أحكام الشريعة إلا من خلال القانون ولا نعاقب أحدا على مخالفته لتعاليم الدين إلا من خلاله هو في الحقيقة يدعو أيضا إلى النفاق ؛ لأن فكرة القانون قائمة على الإلزام ، وكثير من أفراد المجتمع لم يرض بفكرة التصويت ولا الانتخاب ولا بالعملية الديمقراطية ، فكيف يلزم بها؟! أليس في هذا دعوة إلى النفاق؟!

الأمر الرابع : أن العادة في المجتمعات المتمسكة بتعاليم دينها بشكل جيد أن تكون أعداد المخالفين لأحكام الشريعة فيها قليلة جدا ، ويمثلون دائما نسبة ضئيلة ، وتزداد النسبة قلة في حالة الارتداد والخروج من الدين ، فمنع هؤلاء ومعاقبتهم — وهم العدد الأقل- لأجل مصلحة العدد الأكبر والأكثر هو الأولى بالتقديم من جهة العقل ومن جهة الشرع ، فحتى لو نافق أولئك العدد القليل من أجل خوفهم من العقوبة ، فوقوعهم في النفاق أقل ضررا من إعلانهم الكفر والردة والفساد في المجتمع المسلم المتمسك بتعاليم دينه .

ثم إن عدم الوقوف ضد الكفر الظاهر سيؤدي إلى انتشار الكفر في المجتمع والتباس الرؤية على من كان ضعيف التصور من المسلمين ، وأما تشريع المنع من انتشاره فإنه وإن كان يؤدي إلى وجود المنافقين ، فإن أعدادهم ستكون قليلة ، ووجود نفاق قليل أخف بكثير من انتشار الكفر الظاهر في المجتمع المسلم .

ولعل من المستغرب من خلال طرح البعض لهذا الاعتراض أنه يصور لك بأن هناك أعدادا كبيرة في المجتمع المسلم تريد الردة والخروج من الدين ، ولكنها امتنعت خوفا من العقوبة ، وأن هذا تسبب في إحداث النفاق بصورة كبيرة !!! ولكن الحقيقة أن هذا مجرد تهويل لهذا الاعتراض ، فإن من يرغب في الخروج من الدين عدد قليل جدا ، وكلما ازداد المجتمع تمسكا بالدين وظهرت معالمه قلت نسبة تلك الفئة ، فلماذا التهويل إذن؟!!

الاعتراض الثاني : أن عقوبة المرتد استغلت في التاريخ استغلالا سيئا ، فكم من رجل قُتل بدعوى أنه مرتد ، وقد تستغل أيضا في المستقبل ، فيقتل أناس بحجة أنهم مرتدون .

وهذا الاعتراض لقي قبولا واسعا لدى المتعرضين على حد الردة في الإسلام ، ولكنه عند التأمل فيه نجده غير متماسك منهجيا ولا عقليا ، ويمكن كشف ما فيه من خلل منهجي بالأمور التالية :

الأمر الأول : أنا إذا تجاوزنا البحث في صحة الأمثلة التي يوردها المنكر لعقوبة المرتد في سياق احتجاجه بهذا الاعتراض[١٠٦] ، فإن هذه الحجة معتمدة على مقدمة خاطئة ، وهي المبادرة إلى إبطال الحكم الشرعي الثابت بالنصوص بسبب استغلال الأشرار له أو بمجرد إمكان حصول ذلك منهم ، وهذه المقدمة معتمدة على الاستدلال بالتاريخ في إبطال الأحكام الشرعية ، وهذا احتجاج غير مقبول في الحوارات الشرعية بالاتفاق .

الأمر الثاني : أن هذا الاعتراض يمكن أن يرد على كل العقوبات الشرعية ، فإنه يمكن للأشرار أن يستغلوا كل عقوبة واردة

---

(١٠٦) انظر في مناقشة عدد من الأمثلة التاريخية التي ذكروها وكشف ما فيه من خلل : التفسير السياسي للقضايا العقدية في الفكر العربي ، للباحث (٩٨-١٢٢) .

في الشريعة وينزلها بالأبرياء بحجة أنهم مجرمون ، والتاريخ لا يبخل علينا بالأمثلة الدالة على ذلك ، فهو يثبت لنا بأن الأشرار والظلمة استغلوا عقوبة الحرابة – وهي منصوص عليها في القرآن – أكثر من استغلالهم لحد الردة ، فهل نبادر إلى القدح في كل العقوبات الشرعية بحجة أن هناك من يستغلها ضد الأبرياء؟!!

بل إن الزكاة – وهي ركن من أركان الإسلام – وجد من يستغلها من الأشرار في أخذ أموال الناس وسرقتها ، فهل بنادر إلى إنكارها بحجة قطع الطريق على الأشرار؟!

الأمر الثالث : أن الاستغلال السيئ يتجاوز العقوبات الشرعية إلى كل الأنظمة والقوانين والمبادئ الجميلة ، فكل هذه الأمور معرضة للاستغلال من قِبل الأشرار ، وكم من ممارسات سيئة وقعت في ظل النظام والقانون ، وكم من ظلم نزل بالأبرياء ، والظالم يدعي فيه أنه مطبق للقانون ، وكم من أموال سرقت وأخذت بغير حقق وانتهاكات مورست في الواقع ، مع أن أولئك الظلمة يتعللون بأنهم مطبقون للنظام ، وكم مارس الظلمة الاعتقال والسجن بسنين طويلة لعدد كبير من الأبرياء ، فهل نلغي كل الأنظمة والقوانين بحجة أن هناك من يستغلها بطريقة سيئة ؟!!

الاعتراض الثالث : عادة ما يطرح سؤال اعتراضي يقال فيه : كيف يعاقب من لم يعلم بوجود العقوبة في الخروج من الإسلام ؟! وكيف يعاقب من لم يخيّر في دخول الإسلام ، وإنما نشأ في مجتمع مسلم منذ نعومة أظفاره ؟!

ولكن هذا السؤال يبدو احتجاجيا أكثر منه سؤالا عقليا ؛ لأن كثيرا ممن يعترض بهذا الاعتراض لو قيل له : سلمنا لك بأن عقوبة المرتد لا تقام إلا على من علم من أول دخوله في الإسلام بهذه العقوبة لن يرضى بذلك ، وقد قامت بيني وبين كثيرين حوارات في هذه الاعتراض ، وحين سلمت له بأن عقوبة المرتد لا تقام إلا على من أعلمناه بها بعد اختياره للإسلام ورضي بذلك ثم ارتد بعد زمن ، لم يسلم بثبوت العقوبة وأخذ يتعلل بعلل أخرى ، فظهر أن هذا الاعتراض ليس قائما بنفسه ، وإنما هو اعتراض احتجاجي فحسب .

ثم إن هذا الاعتراض يمكن أن يرد على كل العقوبة الشرعية ، فقد يقال كيف تقطع يد السارق في حال عمله بحرمة السرقة ولكنه لا يعلم بما يترتب عليها من عقوبة؟!! ، وكيف يرجم الزاني أو يجلد في حال علمه بحرمة الزنى – أو في حال عدم علمه بحرمتها –ولكنه لا يعلم بما يترتب عليه من عقوبة ، وهكذا في كل العقوبات .

ثم إن المعمول به في كل الأنظمة والقوانين أن المخالف لها والمنتهك لحرمتها يستحق العقوبة ، ولم يقل أحد بأنه لا بد في معاقبة المخالف أن يعلم بكل التفاصيل .

ومن خلال هذا الاستعراض لأهم الأدلة التي اعتمد عليها التيار المعاصر لحد الردة نكتشف بأنه موقفهم لا يقوم على أدلة صحيحة ، ولا مستقيمة في دلالتها ، وبالتالي فإن صحة ما ذهبوا إليه تبقى في خانة الإنكار وعدم القبول .

كامل الصورة

إضاءات عصرية في الثوابت الإسلامية

"المجموعة الأولى"

أحمد بن يوسف السّيّد

TAKWEEN
للدراسات والأبحاث
Studies and Research

ح/ أحمد يوسف حامد السيد، ١٤٣٤هـ.
فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر
السيد، أحمد يوسف حامد
كامل الصورة: إضاءات عصرية في تعزيز الثوابت الإسلامية.
١٤٤ ص؛ ١٤,٥×٢١,٥ سم
ردمك: ٩٧٨-٦٠٣-٠١-٢٩٢٩-٤
١- المقالات العربية أ.العنوان.
ديوي ٨١٨،٠٨١ ١٤٣٤/٨٢٧٩
رقم الإيداع: ١٤٣٤/٨٢٧٩
ردمك: ٩٧٨-٦٠٣-٠١-٢٩٢٩-٤

حقوق الطبع والنشر محفوظة

الطبعة الأولى
١٤٣٥هـ/ ٢٠١٤م

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب
لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر المركز»

TAKWEEN
للدراسات والأبحاث
Studies and Research

Business center 2 Queen
Caroline Street, Hammersmith,
London W6 9DX, UK

www. Takween-center.com
info@Takween-center.com

تصميم الغلاف :
idea
+ ٩٦٦٥٠٣٨٠٢٧٩٩
المملكة العربية السعودية - الخبر
eyadmousa@gmail.com

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
تقديم د. فهد بن عبدالعزيز السنيدي	٩
المقدمة	١١
كيف نتعامل مع الأقوال والأفكار الجديدة؟	١٥
ماذا يقدم الحديث النبوي للسلوك الإنساني؟	٣٢
عمارة الأرض وغاية الوجود	٣١
التوحيد بين الجمود والتجديد	٣٧
أنا حُـــر	٤٥
الدين والعقل	٥١

الموضوع	الصفحة
علم العباقرة	٥٩
التسليم للنص الشرعي	٦٩
لماذا يختلف العلماء؟	٧٥
الأريكة	٨٣
النصوص ومقاصد الشريعة	٩٣
من يمتلك الحقيقة ؟	١٠١
كيف نستفيد من العلوم الغربية؟	١٠٧
حد الرجم أين الإشكال؟	١١٥
الإجابة عن الاعتراضات المثارة حول عقوبة الردة في الإسلام	١٢١
تفاصيل الشريعة وأصولها.. تكامل أم تضاد؟	١٣٩
الخاتمة	١٤٣

تقديم

د.فهد بن عبد العزيز السنيدي

«كامل الصورة متعة في السماع والمشاهدة، عشت معه مدة طويلة، وكنت أجد أثره في طلابي عندما أكلفهم مشاهدة بعض الحلقات المتعلقة بمنهجهم الدراسي، غير أني وبحق لم أكن أتوقع أن مادته المكتوبة ستكون بهذه الروعة وسلاسة العبارة ومخاطبة العقل والوجدان؛ فقد أحسن مؤلف الصورة وراسمها وأبدع في تفاصيل ملامحها حتى صارت كامل الصورة بهذا الجمال الأخّاذ واللوحة الفنية المعبرة.

وإني أُثَنِّي على ملامح الفكرة العامة التي أكدها المؤلف حول ضرورة مخاطبة جيل الشباب بما يناسبهم وعدم إغفال مايختلج في صدورهم وما يتقافز أمامهم في وسائل الإعلام المختلفة إذ التصدي

والمخاطبة واجبة حتماً على أهل العلم والمعرفة، وحق لهؤلاء الشباب لاينزعه منهم أحد فَلِمن يُتْركون ياترى ؟

جزى الله أخانا أحمد السيد خير الجزاء وجعل ما كتب في ميزان حسناته».

د.فهد بن عبدالعزيز السنيدي

-أستاذ العقيدة والمذاهب الفكرية المعاصرة المساعد

- جامعة الملك سعود

-إعلامي

المقدمة

بسم الله الرحمٰن الرحيم

أتاحت شبكات التواصل الاجتماعي المجال لشريحة كبيرة من الناس للتعبير عن آرائهم حول مختلف القضايا الساخنة، وانتقلت الحوارات التي كانت محصورة في البرامج التلفازية إلى طاولات اجتماعية واسعة يجلس عليها الجميع، وكان لقضايا التراث الإسلامي بعلومه المتنوعة من فقه وحديث واعتقاد وأصول نصيباً كبيراً من هذه السجالات.

لم أُعرِض صفحاً عن هذه النقاشات، فقد أمضيتُ وقتاً غير قليل مُشاركاً في حوارات متعلقة بقضايا التراث الإسلامي، والثوابت الشرعية، وأصول فهم الشريعة، وما إلى ذلك من القضايا التي باتت

محل اهتمام لدى كثير من الناس، وخاصة من فئة الشباب. وتجاوَزَتْ هذه الحوارات عالمَ الشبكات الاجتماعية إلى اللقاءات الحقيقة وجهاً لوجه، واقتحمنا في حواراتنا الأسوارَ الشائكة، والمنعطفات الخَطِرَة، في حديث يتّسم بالحرارة أحياناً، وبالهدوء في أحايين أخرى.

عددٌ من تلك الحوارات التي جَرَت كان مع فئة شبابية تميزت بروح طموحة نحو تجديد شامل لأوضاع الأمة الإسلامية، وخاصة من النواحي الفكرية، مع رفض هذه الفئة لغالب ما هو قديم وسائد من الثقافة الدينية.

ومع اختلافنا في عدد من التصورات والمسائل إلا أنني سَعِدتُ بروح التحرر التي يتمتعون بها؛ فالتقليد داء له آثار سلبية كثيرة، غير أنه كان يلْفت انتباهي في عدد من هذه السّجالات وجودُ ثغراتٍ كبيرةٍ واضحةٍ في تناول عددٍ من هؤلاء الشباب للقضايا الشرعيّة، وبعضُ هذه الثغرات يُعتبر خللاً كبيراً في المنهجية العلمية، بل وبعضها يُعتبر خللاً يؤثر في اعتقاد المرء المسلم.

ولأجل هذا كله ومن باب المشاركة وتلاقُح الأفكار؛ أردتُ تقديم تأصيل شرعي منهجي يتّسم بالسّهولة والشمولية والخطابِ العقلي الذي هو محل اهتمام هؤلاء الشباب، وابتدأتُ بتطبيق فكرتي في الإعلام الجديد حيث يسهل على أقلّ الناس خبرةً في المجال الإعلامي إيصالُ صوته لقطاع عريض من الناس.

أنشأتُ -بتوفيق الله- قناةً في «يوتيوب» وابتدأتُ بتقديم مجموعة من المواضيع كنتُ أختارها على ضوء تلك النقاشات.

فجاءت مثل هذه العناوين في حلقات البرنامج:

- الدين والعقل،
- التسليم للنصوص الشرعية،
- لماذا يختلف العلماء،
- كيف نتعامل مع الأقوال الجديدة؟
- من يمتلك الحقيقة؟
- النصوص ومقاصد الشريعة.

وغير ذلك من عناوين الحلقات التي قُدِّمَتْ في برنامج حمل اسم «كامل الصورة».

وهاهنا في هذا الكتاب عملتُ على كتابة خلاصة تلك الأفكار المُقدّمة مع زيادات مهمةٍ عليها، وإضافةٍ لبعض العناوين الأخرى مما أرجو أن يزيد الصُّورة وضوحاً.

لا أنسى هنا أن أشكر كل من ساهم في تفريغ المادة، ومن ساعد في تنسيقها ومراجعتها وإخراجها، فما قاموا به سهّل عليّ كثيرا، فجزاهم الله خيراً.

ولولا فضلُ الله تعالى وبركتُه لما كان لهذا البرنامج أن ينشأ، ولا ليستمر، فضلاً عن أن تكون له آثارٌ إيجابية أخبرني عنها من وجدها.

لم ينقطع جديد البرنامج حتى ساعة كتابة هذه الأسطر، وبإمكان من هو مهتم بمثله أن يواكب هذا الجديد عبر الاشتراك في قناة «احمد السيد» -بدون همز الألف - عبر «يوتيوب».

وقبل قراءتك مواضيع هذا الكتاب تقبل مني تحية عطرة، وابتسامة صادقة، وتمنيات بالسعادة والتوفيق ...

أحمد بن يوسف السيد
المدينة النبوية
alsaiyd998@gmail.com
alsayed_ahmad: تويتر

«الإجابة عن الاعتراضات المثارة
حول عقوبة الردة في الإسلام»

حين يُجمِع علماء المسلمين على مر قرون العلم ومن مختلف المذاهب وفي عصور حُكمية وسياسية متنوعة -كما سأثبت هذا الإجماع علميا بإذن الله- على أن الردة عن الإسلام جريمة يعاقب عليها القانون الإسلامي تنبعث بعض التساؤلات تُجاه هذا الموقف منهم!

هل يا تُرى خفي عليهم -جميعاً- قول الله تعالى: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ﴾ (البقرة:٢٥٦)؟

هل اجتمع فيهم غياب الفقه الصحيح للقرآن والسنة؟

أم أنهم أُكرِهوا جميعا من قِبَل أصحاب السلطة في وقتهم على اختراع هذا القول؟

هل غاب عنهم سماحة الإسلام وسعته؟

أو يكون مخالفوهم ممن لا يرون تجريم الردة والعقوبة عليها هم الذين خفيت عليهم باقي الأدلة الشرعية التي تشرح وتبين معنى قول الله ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ﴾؟

هل إحداث القول بإنكار عقوبة المرتد في الشريعة كان نتيجة للضغط الهائل من القِيم الغربية المدنية التي ضُخَّت في مجتمعاتنا الإسلامية خلال قرن ونصف من الزمان؟!

أم أن الإنكار حدث حين تم النظر في النصوص الشرعية بطريقة سليمة؟!

لنضع هذه المسألة على طاولة الحوار العلمي الشرعي .

حين تقرأ قول الكاساني من فقهاء الحنفية: «العرب لما ارتدت بعد وفاة رسول الله، أجمعت الصحابة رضي الله عنهم على قتلهم» بدائع الصنائع للكاساني/ كتاب السير/ بيان أحكام المرتدين.

ثم تُعرِّج على النووي -من فقهاء الشافعية- إذ يقول عن حديث أبي موسى عليه السلام، الذي أخرجه مسلم في صحيحه في قتل المرتد: «فيه وجوب قتل المرتد وقد أجمعوا على قتله» المنهاج (١٢/ ٢٠٧ ط. المعرفة).

ثم تصغي إلى نقل ابن عبدالبر الأندلسي-من فقهاء المالكية- عن الأمة قائلاً: «من ارتد عن دينه حل دمه وضُربت عنقه والأمة مجتمعة على ذلك وإنما اختلفوا في استتابته» التمهيد لابن عبد البر (١٣/ ٨٨ ط الفاروق).

ثم يشاركهم فقيه الحنابلة في الشام ابن قدامة المقدسي قائلا: «وأجمع أهل العلم على وجوب قتل المرتدين» المغني (١٢/ ٢٦٤ ط.عالم الكتب).

تلاحظ أن هؤلاء وهم من أشهر فقهاء المذاهب الأربعة كل واحد منهم ينقل إجماع العلماء على تجريم الردة وعقوبتها..

والمراد من نقل هذه الإجماعات شيء مهم جدا، وهو أن الاستشكالات الذهنية التي تواجه بعض المعاصرين في الجمع بين هذا الحكم وبين أصول الشريعة إنما هي في الحقيقة استشكالات وهمية... فإنها لو كانت استشكالات علمية محضة متعلقة بالأدلة الشرعية = لما ظلت خفية مدة اثني عشر قرناً !!

والعجيب أن تجد من يتجاوز مرحلة مخالفة إجماع علماء المسلمين إلى أن يصل إلى تجريم هذا القول الذي اتفقوا عليه !!ولأني مهتم -هنا- بنقاش الإشكالات المطروحة حول عقوبة المرتد، وبتأصيل المسألة؛ فسأركز على النواحي العلمية والدوافع الباعثة على الإنكار، ولست حريصا على ذكر الأسماء، وإن كنت سأنقل تغريدة لأحدهم، وهو دكتور مهتم بقضايا الفِكر حيث كتب على حسابه في تويتر معبّراً عن أسفه لوجود مثل هذا القول في التاريخ الفقهي، قائلا: «ليس حد الردة سوى مصيبة من المصائب الفقهية في تاريخنا التي قاد إليها نبذ القرآن وراء الظهور، وجعل الشريعة خادمة للدولة، بدل العكس المفترض» نشر ذلك على حسابه في تويتر بتاريخ ٢ أكتوبر٢٠١٢.

وهذا الاتهام -غير المقبول- لعلماء الإسلام (الذين أجمعوا على هذا الحكم) بنبذ القرآن وراء الظهور، وبتطويعهم الشريعة للدول الحاكمة: هو نتيجة متوقعة وصل إليها غير قليل ممن يُنكر الأحكام الشرعية التي هي محل إجماع أهل السنة.

إن من أكبر مصادر الإشكالات التي سببت إنكار المحكمات الشرعية هو التهوين من شأن السنة، والظن بأنها قاصرة عن الاستقلال بتشريع بعض الأصول من الأحكام الشرعية مما لم يُذكر في القرآن! فتجد كثيرا ممن ينكر عقوبة المرتد ينكر عقوبة الرجم كذلك، ويضيف بعضهم إنكار نزول عيسى بن مريم عليه السلام أو خروج الدجال، وجميعها -عندهم- مما لم يُذكَر في القرآن..

برأيك -أيها القارئ الكريم- ماذا لو أحسن كثير من منكري هذا الحكم الظنَّ بإجماع علماء المسلمين؟ وبنقلَة الأخبار ممن ثبتت عدالتهم وثقتهم من الذين نقلوا عن النبي ﷺ حكم قتل المرتد؟

قل لي ماذا لو اجتهدوا في التأمل في حِكمة تشريع هذا الحُكم ومدى اتساقه مع أصول الشريعة الإسلامية والنظر إلى تصور الفقهاء تجاهه؟

ألا يؤدي هذا -على الأقل- لأن يكون نَفَسُهم في الخلاف أهون مما هو عليه من اتهام القائلين به بقصور النظر في القرآن أو في الشريعة أو اتهامهم بتطويع الشريعة لأهواء الحكام؟!!

وقد يقوم أحدهم بتشكيل صورة ذهنية -غير صحيحة- لعقوبة المرتد في الشريعة الإسلامية ثم يستبشعها فيرد أصل الحكم، بينما لو تم تصور

هذا الحكم بشكل صحيح كما هو في تصور فقهاء الإسلام لَزالت عدد من الإشكالات في هذا..

جمهور الفقهاء يرون أن المرتد قبل أن تُقام عليه العقوبة فإنه يُمهَل وتعرض عليه التوبة لعله يُراجع، وأنه ليس لأي أحد سواء أكان سلطانا أو غيره استغلال هذا الحكم لإفناء من شاء من عباد الله... بل وصفوا حدود الردة وموجباتها وشروط إقامة العقوبة على من تحققت ردته بعد عرض التوبة عليه. والذي يدخل في الإسلام ويعرف حدوده، وأنه الدين الحق، وأن ما سواه باطل موجب لدخول النار، ثم يتركه ويُصر على تركه حتى بعد أن تُعرَض عليه التوبة والمراجعة فإنه قد كشف عن نفس خبيثة دنيئة تضر ولا تنفع...كما أنه يُجرّئ غيره من ضعاف النفوس وممن لا يقوى إيمانهم على صد الشبهات والشهوات على ترك الدين، وقد يكون فتنة لمن لم يدخل هذا الدين حين يرى من أتباعه من يخرج منه طوعا، بينما إقامة العقوبة الشرعية في هذا لها آثار إيجابية عامة كما في سائر الحدود الشرعية..

ربما نحتاج الآن للانتقال إلى أبرز الاعتراضات التي يطرحها منكرو عقوبة الردة في الشريعة الإسلامية..

الاعتراض الأول:

إن أول ما ينادي به منكرو عقوبة الردة: هو قول الله تعالى: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ﴾(البقرة:٢٥٦)، ثم يقولون إن الآية تتعارض تماما

مع قتل المرتد الذي إنما ثبت في السنة. وبناء على ذلك يقولون: «نُقدم القرآن على السنة». وقد سمعت أحدهم في قناة تلفزيونية وهو من أشهر من قال بإنكار عقوبة الردة بدعوى الحرية في الشريعة يقول: «خاصة وأنه -أي قتل المرتد- لم يرد إلا في حديث واحد» مع أنه ثابت في ثلاثة أحاديث في البخاري!!

حسناً.. دعونا نتأمل في هذا سويا..

إذا كان إنكار عقوبة المرتد مبنيا على أخذٍ بظاهر آية من القرآن -دون النظر إلى مجموع الأدلة-؛ فإن هناك -أيضا- آية في كتاب الله جل وعلا يتعارض ظاهرها مع فهمهم لآية: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ﴾، وهي قول الله سبحانه: ﴿ سَتُدۡعَوۡنَ إِلَىٰ قَوۡمٍ أُوْلِي بَأۡسٖ شَدِيدٖ تُقَٰتِلُونَهُمۡ أَوۡ يُسۡلِمُونَ ﴾ (الفتح:١٦)، بل ما قد يصدم الكثير أن من أشهر الأقوال في تفسير ﴿ تُقَٰتِلُونَهُمۡ أَوۡ يُسۡلِمُونَ ﴾ أن المراد بذلك المرتدين من بني حنيفة وأن المخلّفين عن صُلح الحديبية سيُدعون إلى قتالهم؛ فعلى هذا القول يكون دليل قتل المرتد موجودا في القرآن!

فيُقال لهم: على فهمكم لآية ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ﴾: ما قولكم في قول الله ﴿ تُقَٰتِلُونَهُمۡ أَوۡ يُسۡلِمُونَ ﴾؟

لأن حقيقة إنكارهم لعقوبة الردة ليس لأنها القتل، وإنما لتعارضها مع مفهوم الحرية الذي ينسبونه للشريعة، والدليل على ذلك أنهم لا ينادون بعقوبةٍ أقلَّ من القتل في حق المرتد، وإنما ينادون بأن الشريعة قد كفلت حق ردته وأنه لا يُتعرض له بأي شيء بسبب هذا الاختيار!!

أما قول الله تعالى ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ﴾، فإن أهل العلم اختلفوا في تفسيره على أقوال شهيرة لا تكاد تقرأ كتابا من كتب التفسير إلا تجدها..

وهذه نماذج من كلام كبار المفسرين تُثبت استقرار الخلاف لديهم في تفسير هذه الآية:

- قال الطبري في جامعه عند تفسير الآية «القول في تأويل قوله: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ﴾.. اختلف أهل التأويل في معنى ذلك» (تفسير الطبري ٤/ ٥٤٦ عالم الكتب).

- وقال القرطبي في جامعه أيضا عند تفسير هذه الآية: «اختلف العلماء في معنى هذه الآية على ستة أقوال» (٤/ ٢٨٠ ط.الرسالة).

- وقال ابن كثير في تفسيره عندما بلغ هذه الآية: «وقد ذهب طائفة كثيرة من العلماء أن هذه محمولة على أهل الكتاب.. وقال آخرون: بل هي منسوخة بآية القتال» (١/ ٦٨٧ ط. طيبة).

- والشوكاني في الفتح وابن عاشور وغيرهما يذكرون الخلاف في تفسير هذه الآية.

فهل الخلاف هنا غير معتبر؟!

وهذه الآية: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ﴾، عند كثير من المفسرين وأهل العلم محمولة على أخذ الجزية من الكفار وعدم إكراههم على الدخول في الدين إن بذلوها. وهل تشمل كل الكفار أم هي خاصة بأهل الكتاب؟ على قولين مشهورين لأهل العلم فيها. وأيضا، فإن القول بنسخها كذلك منهج مطروق لأهل العلم.

قال الشوكاني: «وقد ذهب إلى هذا -أي نسخ الآية- كثير من المفسرين» فتح القدير (١/ ٤٧٠ ط. الوفاء).

ولك أن تقرأ قول إمام المفسرين ابن جرير الطبري فله دلالات مهمة في المسألة، حيث يقول في تفسيره: «المسلمون جميعا قد نقلوا عن نبيهم ﷺ أنه أَكره على الإسلام قوما فأبى أن يقبل منهم إلا الإسلام وحكم بقتلهم إن امتنعوا منه، وذلك كعبدة الأوثان من مشركي العرب وكالمرتد عن دينه دين الحق إلى الكفر ومن أشبههم، وأنه ترك إكراه آخرين على الإسلام بقبوله الجزية منه وإقراره على دينه الباطل وذلك كأهل الكتابين ومن أشبههم كان بينا بذلك أن معنى قوله ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾ إنما هو لا إكراه في الدين لأحد ممن حل قبول الجزية منه بأدائه الجزية ورضاه بحكم الإسلام» تفسير الطبري (٤/ ٥٥٤ ط. عالم الكتب).

الاعتراض الثاني:

وأما الاستدلال بقول الله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡ﴾ (الكهف:٢٩) على الحرية المطلقة في اختيار الدين وتغييره فهذا غريب جدا... وإكمال الآية يبين أنها للتهديد وليست للتخيير، بل من العجيب أن بعض الأصوليين في باب الأمر يُمثل بهذه الآية على ما كان بصورة الأمر (فليؤمن، فليكفر) والمراد به التهديد.

الاعتراض الثالث:

تضعيف أحاديث قتل المرتد!

الرسول ﷺ إذا صدر منه خبر أو أمر أو نهي فإن تصديقه وطاعته من طاعة الله سبحانه وتصديقه. ولا تضارب بين أقوال رسول الله وبين ما جاء في كتاب الله سبحانه. والذين سلكوا مسلك رد أحاديث قتل المرتد من جهة الإسناد تجدهم في الغالب يتحدثون عن عكرمة وهو الذي روى عن ابن عباس حديث (مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ).

وقد تقدم معنا قول أحد مشاهير منكري قتل المرتد حين يذكر أنه ليس هناك سوى حديث واحد في قتل المرتد ويعني به حديث عكرمة عن ابن عباس (مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ)، فإسقاطه يعني انتفاء وجود أي حديث يثبت هذا الحكم. بينما قد ثبت في البخاري وجود حديثين فيهما هذا الحكم سوى حديث عكرمة عن ابن عباس:

- الحديث الأول: وهو أن معاذا حين بعثه النبي ﷺ إلى اليمن فقدم على أبي موسى، وإذا (رجل عِنْدَهُ مُوثَق، فَقَالَ «مَا هَذَا؟»)، قَالَ «رَجُلٌ كَانَ يَهُودِيًّا فَأَسْلَمَ، ثُمَّ رَاجَعَ دِينَهُ دِينَ السَّوْءِ فَتَهَوَّد». قَالَ -أي معاذ- «لَا أَجْلِسُ حَتَّى يُقْتَلَ، قَضَاءُ اللَّهِ وَرَسُولِهِ». قَالَ «اجْلِسْ نَعَمْ»، قَالَ «لَا أجلِسُ حتَّى يُقْتَلَ، قَضَاءُ اللهِ وَرَسُولِهِ. ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، فَأَمَرَ بِهِ فَقُتِلَ» رقمه في (البخاري/ ٦٩٢٣ وفي مسلم/ ١٧٣٣). وليس فيه عكرمة وإنما أخرجاه من طريق يحيى، عن قُرّة بن خالد، عن حُميد، عن أبي بردة، عن أبي موسى.

وأما حديث ابن عباس رضي الله عنهما الذي رواه عكرمة عنه عن النبي

ﷺ، وهو (مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ) والذي أخرجه البخاري (برقم ٦٩٢٢)، فإن البخاري لم ينفرد بتصحيح الحديث بل صححه غير واحد من كبار المحدثين معه.

فالترمذي (أخرج الحديث برقم ١٤٥٨) من طريق عكرمة أيضاً وقال: «حديث حسن صحيح، والعمل على هذا عند أهل العلم في المرتد».

والدارقطني -وهو من أبرز محدثي الإسلام- أخرج الحديث في سننه من طريق عكرمة أيضاً وقال: «هذا ثابت صحيح» رقمه (٣١٤٣ ط.المعرفة).

وأما بالنسبة لعكرمة مولى ابن عباس فقد تعقّب كلٌّ من الطبري ومحمد بن نصر وابن منده وابن حبان وابن عبد البر من تكلم في عكرمة وصنفوا (ألّفوا) في الذب عنه. ذكره ابن حجر في الهدي. ولخص ابن حجر، في نفس الموضع من هدي الساري، التهم الموجهة إلى عكرمة وفنّدها تفنيداً علميا متيناً ولم يترك طعنا إلا وأتى به ثم أجاب عنه.

وأما ما ورد في الثناء عليه وتوثيقه فهو كثير جدا يطول المقام بنقله كله أو حتى أكثره، فعلى سبيل المثال:

- قال البخاري: «ليس أحد من أصحابنا إلا احتج بعكرمة» هدي الساري (١١٤٤ ط.طيبة).

- وقال محمد بن نصر: «أجمع عامة أهل العلم على الاحتجاج بحديث عكرمة واتفق على ذلك رؤساء أهل العلم بالحديث من أهل عصرنا» الهدي (١١٤٤ ط.طيبة).

- وقال ابن منده: «أما حال عكرمة في نفسه فقد عدّله أمّة من التابعين منهم

زيادة على سبعين رجلا من خيار التابعين» (هدي الساري ١١٤٥ ط.طيبة).

- وقال إسحاق: «عكرمة عندنا إمام أهل الدنيا!» (الهدي ١١٤٤).

وقد تعجب إسحاق بن راهويه وابن معين من سؤال من سألهما عن الاحتجاج بحديث عكرمة!

- الحديث الثاني سوى الذي فيه عكرمة: هو حديث ابن مسعود رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: (لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَّا بِإِحْدَى ثَلَاثٍ: الثَّيِّبُ الزَّانِي، وَالنَّفْسُ بِالنَّفْسِ، وَالتَّارِكُ لِدِينِهِ الْمُفَارِقُ لِلْجَمَاعَةِ) (أخرجه البخاري/ ٦٨٧٨ ومسلم/ ١٦٧٦) من طريق الأعمش، عن عبد الله بن مرة، عن مسروق، عن ابن مسعود .

الاعتراض الرابع:

وللمنكرين اعتراض على كلمة (التَّارِكُ لِدِينِهِ الْمُفَارِقُ لِلْجَمَاعَةِ)، حيث قالوا «إن معنى مفارقة الجماعة: الخروج عليها»، فقيدوا بها (التَّارِكُ لِدِينِهِ) واستدلوا برواية لعائشة رضي الله عنها في هذا الحديث بلفظ «أَوْ رَجُلٍ خَرَجَ مُحَارِبًا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ».

وسنبدأ بالحديث عن رواية عائشة رضي الله عنها ثم نتطرق للحديث عن كلمة (الْمُفَارِقُ لِلْجَمَاعَةِ).

عائشة رضي الله عنها روي عنها هذا الحديث من وجهين:

١/ الوجه الأول: (أخرجه أبو داود/ ٤٣٥٣) من طريق إبراهيم بن طهمان عن عبدالعزيز بن رُفيع عن عبيد بن عمير عن عائشة رضي الله عنها

مرفوعا بلفظ: (لَا يَحِلُّ قَتْلُ مُسْلِمٍ إِلَّا فِي إِحْدَى ثَلَاثِ خِصَالٍ: زَانٍ مُحْصَنٍ فَيُرْجَمُ، وَرَجُلٍ يَقْتُلُ مُسْلِمًا مُتَعَمِّدًا، وَرَجُلٍ يَخْرُجُ مِنْ الْإِسْلَامِ فَيُحَارِبُ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ وَرَسُولَهُ فَيُقْتَلُ أَوْ يُصْلَبُ أَوْ يُنْفَى مِنْ الْأَرْضِ).

وقد أَعَلَّ بعض المحدثين هذه الرواية بأن إبراهيم بن طهمان تفرد بهذا اللفظ عن سائر من روى حديث (لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ). وقد أرسلت للشيخ المحدث سليمان العلوان أسأله عن هذه الرواية فأجاب: «الرواية الواردة في حديث عائشة «خَرجَ مُحَارِبًا» معلولة، وقد روي هذا الحديث بغير هذا اللفظ، ولعل ابن طهمان رواه بالمعنى، والمحفوظ عن عائشة نحو حديث ابن مسعود» تاريخ السؤال: ١ ربيع الأول ١٤٣٤ هـ.

٢/ الوجه الثاني المروي عن عائشة: (أخرجه الترمذي/ ٤٠٢٢) من طريق أبي إسحاق السبيعي عن عمرو بن غالب عن عائشة مرفوعا بلفظ: (لا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِم إلا بِإِحْدَى ثَلاثٍ، رَجُلٍ كَفَرَ بَعْدَ إِسْلامِهِ، أَوْ زَنَى بَعْدَ إِحْصَانِهِ، أَوْ قَتَلَ فَيُقْتَلُ).

إذن؛ فحديث عائشة روي بلفظين. قال ابن رجب عند شرح حديث (لا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ)، في جامع العلوم والحكم: «وبكل حال، فحديث عائشة ألفاظه مختلفة، وقد روي عنها مرفوعا، وروي عنها موقوفا، وحديث ابن مسعود لفظه لا اختلاف فيه، وهو ثابت متفق على صحته».

وأيضا فإن هذا الحديث قد روي من طريق عثمان رضي الله عنه عن النبي ﷺ بهذا اللفظ: (لا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إلا بِإِحْدَى ثَلاثٍ، رَجُلٍ كَفَرَ بَعْدَ إِسْلامِهِ، أَوْ زَنَى بَعْدَ إِحْصَانِهِ، أَوْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ)، وقد أخرجه

الترمذي والنسائي وغيرهما وإسناده صحيح. وكما تلاحظ فإن رواية عثمان رضي الله عنه توافق الوجه الثاني من رواية حديث عائشة رضي الله عنها.

والتعامل مع رواية (خَرَجَ مُحَارِبًا) لا يكون من ناحية أصولية (حمل المطلق على المقيد) قبل أن يُتحقق ثبوتها إسناديا.

وأما حديث ابن مسعود رضي الله عنه، فالذي ذهب إليه جماعة من العلماء أن كلمة (الْمُفَارِقُ لِلْجَمَاعَةِ) صفة مبينة لـ (التَّارِكُ لِدِينِهِ) وليست مقيدة لها.. فكل تارك لدينه فهو مفارق لجماعة المسلمين.

- قال ابن دقيق العيد في شرح العمدة عند حديث (لا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ) وهو أول حديث في كتاب القصاص من عمدة الأحكام: «الْمُفَارِقُ لِلْجَمَاعَةِ» كالتفسير لقوله «التَّارِكُ لِدِينِهِ». والمراد بالجماعة جماعة المسلمين وإنما فارقهم بالردة عن الدين» (٢/ ٢١٧ط.عالم الكتب).

- قال ابن حجر في الفتح في شرح الحديث: «فهي صفة للتارك أو المفارق لا صفة مستقلة وإلا لكانت الخصال أربعا» (فتح الباري ١٦/ ٣١ ط.طيبة). ولو أردت نقل كلام أهل العلم في تأييد هذا لطال المقام...

فها هي السنة القولية الصحيحة تثبت قتل المرتد، ثم إن النظر إلى صنيع أهل العلم تُجاه هذه الأحاديث يدل على أنهم فهموها بأن الردة الموجبة للعقوبة هي الردة المجردة وإن لم ينضم إليها قتال أو حرب..

- قال الإمام الشافعي في كتابه الأم: «فلم يختلف المسلمون أنه لا يَحِل أن يُفادى بمرتد بعد إيمانه، ولا يُمنّ عليه، ولا تؤخذ منه فدية، ولا يترك بحال حتى يُسلِم أو يُقتل» (الأم ٦/ ١٦٩).

- وقال بدر الدين العيني: «وقد أجمع العلماء على قتل الرجل المرتد إذا لم يرجع إلى الإسلام وأصر على الكفر» (عمدة القاري شرح صحيح البخاري ٣٤/ ٣٢٤).

- قال ابن دقيق العيد في الإحكام (٢/ ٢١٧ ط.عالم الكتب): «والمراد بالجماعة: جماعة المسلمين. وإنما فراقهم بالردة عن الدين، وهو سبب لإباحة دمه بالإجماع في حق الرجل. واختلف الفقهاء في المرأة».

وقد تقدم ذِكر شيء من الإجماعات في المسألة، ولن أطيل بذكر مزيد من الإجماعات والتي هي كثيرة في هذا الباب..

إن الإجماع الذي يتوارد على نقله جماعة من العلماء في أوقات مختلفة وبلدان متعددة ومذاهب متنوعة من أقوى الإجماعات، وهذا ما ترونه في قضيتنا، ومن يقول برأي (الأغلبية) في الديمقراطية -لو اختارت غير الشريعة- مع أن الأغلبية لاتخلو من جهال وفاسدين ثم يعارض (إجماع) علماء الإسلام فهذا تناقض يحتاج إلى تأمل من فاعله!!

الاعتراض الخامس:

يقولون «إن قتال الصحابة للمرتدين، إنما كان لأجل بغيهم وعدوانهم».

إن المنقول عن أصحاب رسول الله ﷺ في حروب الردة يدل على أن سبب حربهم للمرتدين هو رجوهم عن الإسلام أو عن بعض شرائعه وليس الحرب أو البغي. وهذا جلي في قول أبي بكر رضي الله عنه: (وَاللَّهِ لَأُقَاتِلَنَّ مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ). واعترض عمر رضي الله عنه على قتاله لمن

يقول منهم «لا إلٰه إلا الله»، ولم يعترض على قتاله لمسيلمة ومن معه ممن لا يقولها. وهذا دليل على موافقة عمر رضي الله عنه ابتداء لقتال المرتدين من أتباع مسيلمة، وإنما استشكل قتال من يقول «لا إلٰه إلا الله» من مانعي الزكاة الذين لم يتبعوا مسيلمة على نبوته الكاذبة؛ فلو كانوا بغاة، فهل سيتشكل عمر رضي الله عنه قتالهم لأنهم يقولون «لا إلٰه إلا الله»؟!!

ثم إن عمر رضي الله عنه بعد ذلك وافق أبا بكر رضي الله عنه في قتال من قال «لا إلٰه إلا الله» وهذه القصة بينهما في (صحيحي البخاري/ ١٣٩٩ومسلم/ ٢٠).

الاعتراض السادس:

ما نُقل عن عمر رضي الله عنه في عدم القول بقتل المرتد بما رواه عنه أنس بن مالك كما سيأتي.

وقبل ذِكر الأثر عنه، فإن رجوع عمر رضي الله عنه إلى قول أبي بكر رضي الله عنه في قتال المرتدين -كما تقدم-، وقبل ذلك عدم اعتراضه عليه في قتال المعلنين ردتهم، يدلُّ على أنه يرى قتال المرتدين، وهذا يُعين على تَفَهُّم ما نُقل عنه في قصة اعتراضه على المسارعة بقتل المرتدين بعد ذلك في خلافته بقوله -كما رواه أنس- : («لأن أكون أدركتهم كَانَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا طَلَعَتْ عَلَيْهِ الشَّمْسُ»، قال -أي أنس بن مالك-: «قلت له: وَمَا كَانَ سَبِيلُهُمْ لَوْ أَخَذتهمْ إِلَّا الْقَتْلَ؟»، قال: «كُنْت أَعْرِضُ أَنْ يَدْخُلُوا فِي الْبَابِ الَّذِي خَرَجُوا مِنْهُ، فَإِنْ فَعَلُوا قَبِلْت ذَلِكَ مِنْهُمْ، وَإِنْ أَبَوْا اسْتَوْدَعْتهمْ السِّجْنَ»)، فإن هذه القصة مُجملة تُحمل على الاستتابة وليس على نفيه قتل المرتد.

وقبل أن أذكر من كلام أهل العلم ما يُثبت هذا، فأحب أن أسأل من يستدل بهذا الأثر على إسقاط عقوبة الردة: هل ستقوم بمثل ما فعل عمر وترى أن عقوبة المرتد السجن؟ أم أنك تخالف عمر رضي الله عنه في أصل تجريمه لقضية الردة وكونها شيئا يُعاقب عليه صاحبه؟!

قال الإمام ابن عبد البر رحمه الله معلقا على قصة عمر رضي الله عنه: «يعني استودعتهم السجن حتى يتوبوا، فإن لم يتوبوا قتلوا. هذا لا يجوز غيره لقول رسول الله (مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاضْرِبُوا عُنُقَهُ)» (الاستذكار ٧/ ١٥٤).

والذي يدل على أن مذهب عمر رضي الله عنه قتل المرتد، إضافة إلى قصته السالف ذكرها مع أبي بكر رضي الله عنه: الإجماعات التي نقلها أهل العلم وعدم استثنائهم أحدا... بل ونصهم على عمر رضي الله عنه من ضمن القائلين بالإجماع كابن قدامة في المغني..

إلا ما روي عن ابن حزم حين نقل الإجماع وذكر استثناء بصيغة ضعيفة لم يُوافق عليه فيما أعلم .

الاعتراض السابع:

وأما الاعتراض بأن إبراهيم النخعي قال في المرتد «يُستتاب أبدا» فإن معنى هذا الكلام ما قاله ابن حجر في الفتح: «والتحقيق أنه في من تكررت منه الردة» اهـ..فتح الباري (١٦/ ١٤٢ ط طيبة).

أي أن من ارتد ثم تاب قُبلت توبته، ثم إن ارتد فتاب قُبلت أيضا، وهكذا..، ويؤيد هذا الفهم أنه قد نُقل عن إبراهيم النخعي بإسناد

صحيح قوله بقتل المرتدة وهي امرأة. كما علقه البخاري بصيغة الجزم في صحيحه في باب «حكم المرتد والمرتدة واستتابتهم». وذكر أسانيد هذا التعليق، ابن حجر في الفتح.

الاعتراض الثامن:

وبعض المنكرين يعترض بأن قتل المرتد لم يُذكر في القرآن مع أن الله سبحانه ذكر الردة كثيرا في كتابه، فيُقال لهم: إن النبي ﷺ قد ذكر قتل المرتد صريحا، وهذا كاف، فإن السنة حجة، مع العلم بأن عقوبة شارب الخمر لم ترد في القرآن مع ورود تحريم الخمر فيه، وإنما وردت في السنة.

الاعتراض التاسع:

ويعترض بعض المنكرين بأن النبي ﷺ قد ترك المنافقين مع صدور كلام الكفر منهم، فيُقال:

أولا: الله ذكر في كتابه أن المنافقين يأتون للنبي ﷺ يحلفون له بأنهم لم يقولوا كلمة الكفر، وهذا يدل على أنهم لم يكونوا يتمتعون بالحرية بمفهومها الذي يريده المنكرون، إذ لو كان لديهم حرية في قول الكفر لما جاؤوا خائفين يحلفون ويتبرؤون.

ثانيا: النبي ﷺ لم يكن ليقيم الحد بدون بينة، والمنافقون كانوا يُبطنون كفرهم ويلمزون خفية، وإذا جيء بهم فحلفوا أو أظهروا التوبة فإن النبي ﷺ يتركهم. قال الشافعي في الأم: «وَقَدْ آمَنَ بَعْضُ النَّاسِ ثم

ارْتَدَّ ثم أَظهرَ الْإِيمانَ فَلَمْ يَقْتُلْهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَقَتَلَ مِنْ الْمُرْتَدِّينَ مَنْ لَمْ يُظْهِرْ الْإِيمانَ».

ثالثا: امتنع النبي ﷺ عن قتل بعض رؤوس النفاق في وقته لعلة ذكرها، وهي (لَا يَتَحَدَّثُ النَّاسُ أَنَّ مُحَمَّدًا يَقْتُلُ أَصْحَابَهُ) فإن الناس يأخذون بالظاهر، وظاهر أحوال المنافق أنه من أصحاب رسول الله، فإذا قتله الرسول ﷺ فإن الناس سيتحدثون أن النبي يقتل أصحابه بعد أن دافعوا عنه وصار في تمكين، وهذا -لو قلنا بأنه بعد تشريع قتل المرتد- فإنه من باب مراعاة المصالح والمفاسد المعتبرة في الشريعة. وعقوبة قتل المرتد لها خصائص تميزها عن باقي العقوبات المقدرة تظهر من الأدلة الشرعية ومن صنيع أهل العلم، منها عرض التوبة على المرتد بعد التمكن منه.

الاعتراض العاشر:

ويعترض بعض المنكرين قائلا: «إن عقوبة الردة تولد النفاق في الناس».

وهذا غير دقيق، فإن النفاق الأكبر كان على عهد النبي ﷺ، والمنكرون يزعمون أنه في وقت النبي ﷺ لم يكن هناك عقوبة للمرتدين ولا تجريم للردة المجردة، إذن؛ فلِم ظهر النفاق؟!! أترك لهم التفكير والإجابة.

وبعد، فقد سرني مقال كتبه الباحث: أحمد سالم (أبو فهر) بعنوان عقوبة الردة عقلا، يحسن للمهتم مراجعته على الشبكة.

◆ ◆ ◆

الخاتمة

أحمد الله تعالى على تيسير هذه الأوراق، وأسعد بتواصلك أيها القارئ الكريم -وخاصة من الشباب- على هذه العناوين

تويتر : @alsayed_ahmad

إيميل alsaiyd998@gmail.com

آسك http: / /ask.fm /alsayedahmad

برنامج صناعة المحاور

النزعة الإنسانية

وهذا البحث جزء من المادة الرابعة في برنامج صناعة المحاور التي هي

(الشبهات المعاصرة)

وقد اقتبسنا محتوى هذا الملف – مع اختصار وحذف – من رسالة الدكتوراة

للشيخ / سلطان العميري – وفقه الله ونفع به

النزعة الإنسانية المستغنية

مفهوم النزعة "الإنسانية المستغنية" :

يطلق مصطلح الإنسانية على معاني متعددة ومقاصد مختلفة ؛ وتسمت به طوائف مختلفة في اتجاهاتها الفلسفية والدينية والمعرفية ، ونتيجة لذلك حكم بعض الدارسين على هذا المصطلح بالغموض والاضطراب[1] .

ولأجل الخروج من مأزق الغموض والاضطراب المخيمين على هذا المصطلح قُيد بقيد الاستغناء ، فأصبح مفهوما مركبا من لفظين : الإنسانية المستغنية .

والمراد بالإنسانية المستغنية الاعتقاد بأن الإنسان بلغ درجة عالية من الرشد والعلم والإدراك ، وأنه بات سيد نفسه وحاكم ذاته ، وأنه قادر بذاته على تسيير شؤون حياته وتدبير أمور عيشه ، وحلِ كل مشاكله وتطوير دنياه وتشكيل المنظومة الحياتية الأكمل والأفضل لحياته الفردية والمجتمعية من غير احتياج منه لأي أحد خارج عن نطاق إنسانيته، ولا وصاية أية قوة مباينة لطبيعته .

وتؤمن النزعة الإنسانية المستغنية بأن العقل الإنساني على كل شيء قدير ، ويمكنه أن يجيب على كل الأسئلة التي تطرح عليه والكشف عن أفضل الأجوبة وأكملها المناسبة لتحقيق حياته الفاضلة ، وتؤمن بأن الإنسان مقياس كل قيمة ومعيار كل المبادئ ، وميزان كل الأفكار ، وأنه هو الذي يصوغ حياته بما يشاء ، وأنه هو الذي يرسم مستقبله ويحدد مصيره ، وأن الإنسان هو الموجود الأعظم في هذا الكون ، وأن له السيادة الكونية التي يجب أن يخضع لها كل شيء ، ولا تخضع هي لشيء. وترى النزعة الإنسانية المستغنية أن الإعلاء من شأن أي موجود آخر فوق منزلة الإنسان يعني بالضرورة التحقير من شأن الإنسان ومنزلته ، فبقدر ما يرفع الإنسان من شأن الله بقدر ما يحط من قدر نفسه[2].

وتنطلق هذه النزعة من أن الإنسان لم يعد ذلك المخلوق الضعيف ، الذي يخاف من كل شيء ، ويخضع للخرافات والأساطير ، ويستسلم للأوامر القادمة من غيره ، وإنما أصبح رفيع المنزلة مهم المكانة، فقد بات المكتشف لأسرار الكون والعالم بقوانينه ، والمؤثر في تغيير مجريات الحياة ، والمؤسس للقوانين المحققة للسعادة والرقي ، والصانع لأفضل الصناعات في كل المجالات .

فلم يعد بالإمكان أن يخضع لسلطة أعلى منه أو خارجة عن نطاقه ؛ لأن ذلك يعني تخليه عما وصل إليه من استقلال ورشد ذاتي ، وفي تأكيد هذا المعنى يقول جوليان هكسلي :" الإنسان قد خضع لله بسبب عجزه وجهله ، والآن وقد تعلم وسيطر على البيئة ، فقد آن أن يأخذ على عاتق نفسه ما كان يلقيه من قبل في عصر الجهل والعجز على عاتق الله ، ومن ثم يصبح هو الله"[3].

فبعد أن كان الإنسان يؤمن بأشياء كثيرة خارج نطاقه ، فإنه في لحظته التطورية هذه لن يؤمن إلا بذاته فقط .

---

(1) انظر : موسوعة الفلسفة ، لالاند (٥٦٦/٢) ، ودليل اكسفورد للفلسفة (٩٢٣/٢) ، والمعجم الفلسفي ، جميل صليبا (١٥٨/١) ، وإنسانية الإنسان ، رالف بارتون (٩) ، والإنسان الحديث ، جوزيف وودكرتش (٥٠) ، والهيوماتزم ، مجلة عالم الفكر ، المجلد الثاني ، العدد الثالث (٢٣٣) .

(2) انظر : الله في الفلسفة الحديثة ، جيمس كولنز (٣٥٤) .

(3) مذاهب فكرية معاصرة ، محمد قطب (٦٣١) .

ويطلق على النزعة الإنسانية في بعض الموارد مصطلح العقلانية ، ولكن هذا المصطلح تعددت معانيه كثيرا وتنوعت مفاهيمه جدا[٤]، ومن معانيه : الإيمان بأن العقل الإنساني لديه القدرة الكافية على إدراك كل الحقائق الكونية وتفسير جميع الأسرار من غير معونة من أحد خارج نطاقه[٥].

ويسميها المفكر الإسلامي المصري عبدالوهاب المسيري "الإنسانية الطبيعية المادية" ، ويقصد بها النزعة التي تعتقد أن الإنسان يدور في إطار المرجعية الكامنة في المادة ، ويعيش بالطبيعة وعلى الطبيعة ، وأن الإنسان مكتفٍ بذاته : مرجعيته ذاته ومعياره ذاته ، ولا توجد أية حدود أو سدود أو قيود عليه ، وأنه جزء من الطبيعة ، وينطبق عليه ما ينطبق عليها من أوصاف وتفسيرات، ويقابل الإنسانية الطبيعية عند المسيري الإنسانية الربانية ، وهي النزعة التي تتجاوز المرجعية الطبيعية المادية وتؤمن بالنزعة الإلهية لخالق الكون[٦].

وأما المفكر الجزائري محمد أركون فينعتها بـ"الاستقلالية الذاتية" ويعرفها "بأن الذات البشرية هي التي أصبحت تبلور الأخلاق وقواعد السلوك ، وتنظم المجتمع على مسؤوليتها الخاصة ، أصبح التشريع وسن القوانين مسألة بشرية بحتة"[٧]. وأما الفيلسوف المعاصر الإسلامي طه عبدالرحمن فيسميها "النزعة الناسوتية" ، ويعرفها بأنها التي لا تقر إلا بقيمة الإنسان فقط ، ويقابلها النزعة اللاهوتية[٨].

ويعبر عن النزعة الإنسانية المستغنية بالمركزية الإنسانية ، وهي مصطلح يراد به "المذهب الذي يجعل الإنسان مركز العالم ، ويعد خير الإنسانية علة غائية لكل شيء"[٩]، ويقابل هذه النزعة النزعة الإيمانية ، التي تجعل المركزية في الكون لله تعالى ، وتعده السيد والحاكم المتصرف في الوجود ، وهو المقصود الأولي في كل التصرفات .

نشأة النزعة الإنسانية في الفكر الغربي وتطورها :

أول ظهور لمصطلح الإنسانية في الفكر الغربي الحديث كان في عصر النهضة في القرن السادس عشر، وقد أطلق على الحركة التي توجهت نحو الدراسات الإنسانية الأدبية ، وسعت إلى إحياء العلوم اليونانية الرومانية ، ونشرها في الفكر المسيحي ، واعتقدوا بأنها كفيلة بتحقيق العقلانية والخروج من مأزق الخرافة والركود الفلسفي والفكري الذي كانت تفرضه الكنيسة[١٠]. ولأجل هذا اقترح إسماعيل مظهر لفظ "النشورية" ترجمة للمصطلح الأجنبي"humanism" بدل لفظ "الإنسانية" ، والنشورة مأخوذة من النشر ، وحجته في ذلك أن المصطلح الأجنبي يقصد به حركة إحياء الأدب والفنون القديمة وبعثها من رقادها[١١].

ولم يكن هدف الحركة الإنسانية في عصر النهضة معارضة الدين أو التمرد على قوانينه أو التهجم على أصوله ، وإنما

---

(٤) انظر : دليل اكسفورد للفلسفة (٥٩٧/٢) ، والمعجم الفلسفي ، جميل صليبا (٩٠/٢) .

(٥) انظر : المعجم الفلسفي ، جميل صليبا (٩١/٢) .

(٦) انظر : موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (٧٣/١) .

(٧) قضايا في نقد العقل الديني (٣١٦) .

(٨) انظر : سؤال الأخلاق (١٤٨) .

(٩) انظر : موسوعة الفلسفة ، لالاند (٦٤/١) ، والمعجم الفلسفي ، جميل صليبا (٣٦٥/٢) .

(١٠) انظر : ص١٩٩ من البحث .

(١١) انظر : المعجم الفلسفي ، مراد وهبة (١١١) .

كانت في أكثرها ثائرة على العقائد الكنسية وانحرافاتها ، وناقدة لأخلاق رجال الدين وتصرفاتهم ، وإن كان بعضهم كان يميل إلى نقد أصل الدين ووجود الإله .

وفي القرن السابع عشر اشتدت نزعة التمرد الإنساني مع الثورة العلمية ، التي أثبتت خطأ الدين الكنسي وتخلفه العلمي السحيق ، وزاد من قوتها النشاط القوي في التفكير الفلسفي الذي قدس القدرات العقلية للإنسان ، ومال ضد الخضوع للتعاليم الكنسية .

ومع ذلك فالنزعة الإنسانية في هذه المرحلة ما زالت في الأعم الأغلب محافظة على الالتزام بالقوانين الدينية ، ومعلنة للخضوع له والاقتناع به ، وفي توصيف حالة النزعة الإنسانية في هذه المرحلة يقول زكي نجيب :"جاءت النهضة الأدبية ، فأعلنت معها حرية الإنسان في يفكر ، وانطلق العقل من قيود الفلسفة المدرسية إلى حيث الطبيعة ، يجلوها ويفكر في جوانبها ، وسرعان ما تنبه الإنسان إلى قيمة نفسه وعظيم قدره بين الكائنات حتى نشأ لذلك مذهب خاص يعرف بالمذهب الإنساني ، يرفع الإنسان إلى أرفع المراتب ، ويضع مصلحته فوق كل شيء آخر"[١٢] .

ومازالت النزعة الإنسانية تزداد قوتها مع مرور الزمن ، حتى بلغت في القرن الثامن عشر مرحلة التمرد والاستقلال الذاتي الشامل ، فمع حركة التنوير توجه العقل الغربي إلى تقديس العقل الإنساني والإعلاء من قدراته وجعله الميزان الذي يحكم من خلاله على كل شيء ، واعتقدوا أن القدرة العقلية الإنسانية يمكنها أن تصل إلى الرشاد في كل الميادين الحياتية من غير توجيه من أي مصدر آخر خارج نطاق الإنسانية ذاتها .

واعتقدوا أن العقل الإنساني يتبوأ مركز السيادة الكونية ، ومن حقه أن يحاكم كل شيء ، وأنه بات السيد المطاع ، الذي من حقه أن يوجه الأسئلة على كل شيء وعلى كل أحد حتى الإله ، ويؤكد ممثلو التنوير " أن العقل سبيلنا للنفاذ إلى الحقيقة الكامنة وراء الظواهر ... وسيكون العقل أداتنا للاهتداء إلى المؤسسات أو العلاقات حتى ننتعش معها ونسعد بها ، وسيكشف العقل عنا غشاوة الخرافات والخوارق وغير ذلك من أمور تتنافى معه وتراكمت عبر القرون على ظهر الأرض"[١٣] .

فتحول العقل الإنساني إلى معبود جديد ، وإله أرضي بديل عن الإله العالي في السماء ، ويشرح بول هاراز أبعاد النزعة الإنسانية المستغنية التي شاعت في الفكر الغربي وغدت مؤثرة فيه غاية التأثير فيقول :"كانت المفاهيم الموروثة الأكثر عمومية ، كمفهوم القبول المطلق الذي يثبت الله ومفهوم العجائب في موضع الشك ، وكانوا يقصون الإلهي إلى السموات المجهولة التي لا تدرك ، فالإنسان ، والإنسان وحده أصبح مقياسا لكل شيء ، كان هو مسوغ وجوده وغايته"[١٤] .

ويصف الحالة التي وصل إليها الثائرون على الدين فيقول :"وقد أفضى بهم الأمر إلى تأليه الإنسان :"عندما نتبع العقل لا نخضع إلا لأنفسنا ، ونصبح بذلك على وجه ما آلهة"[١٥] .

وأخذ المنظرون الغربيون – وأكثرهم من المعادين للدين – ينبون تصوراتهم وأنظمتهم المختلفة في معزل عن الدين وعن الوحي الإلهي ، وأصبح العقل الغربي يتصرف وكأنه إله لا يسأل عما يفعل .

فحاول الفلاسفة الإنسانيون الجدد "أن يستبدلوا بحضارة مرتكزة على الواجب : الواجب نحو الله والواجبات نحو الملك ،

---

(١٢) قصة الفلسفة الحديثة (١/٤٦) .

(١٣) تشكيل العقل الحديث ، كرين برينتون (١١٧) وانظر المصدر نفسه (١٢٨ ، ١٢٩) .

(١٤) أزمة الوعي الأوروبي (٩) .

(١٥) المرجع السابق (١٩١) .

حضارة ترتكز على فكرة الحقوق : حقوق الوعي الفردي وحقوق النقد وحقوق العقل وحقوق الإنسان والمواطن"[١٦].

ويصف بعض الباحثين الغربيين الحال الذي وصل إليه الوعي الغربي فيقول:" لم يعد الإنسان يخضع إلا لعقله... فأيديولوجيا التنوير التي أقامت القطيعة الإبستمولوجية (المعرفية) الكبرى، قد فصلت بين عصرين من الروح البشرية: عصر الخلاصة اللاهوتية للقديس توما الأكويني (١٢٢٥-١٢٣٤م) وعصر الموسوعة لفلاسفة التنوير.. فراح الأمل بمملكة الله ينزاح لكي يخلي المكان لتقدم عصر العقل وهيمنته.. وراح نظام النعمة الإلهية ينمحي ويتلاشى أمام نظام الطبيعة ، وأصبح حكم الله خاضعا لحكم الوعي البشري، الذي يطلق الحكم الأخير باسم الحرية"[١٧].

ويؤكد تزفيتان تودوروف أن الفكر الغربي في عصر التنوير تحولت المركزية فيه إلى الإنسان بعد أن كانت المركزية للخالق تعالى ، وطفق الإنسان مشتغل بنفسه ، ويرى أنه لم يعد في حاجة إلى أن يخضع لأي موجود آخر كائنا من كان ، ولم يعد الإنسان يبحث عن خلاصه يوم القيامة ، وإنما اقتصر حرصه على تحقيق الرفاهية والسعادة في الحياة الدنيا فقط[١٨]، "وقررت الكائنات البشرية لأول مرة في التاريخ أخذ مصيرها بيدها ، وتواضعت على اعتبار رفاه الإنسانية الهدف الأسمى لأفعالها"[١٩].

ويلخص عبدالرحمن بدوي غلو الحركة التنويرية في العقل بقوله:" عبادة العقل إذا هي الطابع الرئيسي لهذا القرن – الثامن عشر– ومبادئ العقل وحدها التي يجب أن يقوم عليها بناء الجماعة الإنسانية في مختلف ميادينها الروحية : سواء في السياسة وفي الأخلاق وفي المعتقدات وفي النظرة الكونية"[٢٠].

ويظهر تأليه العقل الإنساني بصورة كبيرة مع بناءات أتباع الدين الطبيعي لموقفهم الديني الجديد ، فإنهم حين أنكروا الوحي الإلهي والأديان المنزلة طفقوا يعتمدون على المصير الإنساني ، والعقل البشري في تأسيس الأخلاق والقيم ، واستبدلوا بها التشريع الإلهي ، فجان جاك روسو جعل الضمير الإنساني هو المرشد والهادي والمشرع للإنسان[٢١]، وأما كانط فقد صرح بأن بناء الأخلاق يقوم على استقلال الإنسان ، وأنها لا تحتاج إلى الوحي ، وأن الإنسان في بنائه لأخلاقه لا يحتاج إلى مرشد أعلى يهديه الطريق[٢٢].

وما فتأت النزعة الإنسانية مستمرة في إكمال جبروتها ، واشتداد سلطانها حتى بلغت في القرن التاسع عشر درجة صارخة وصورة فاقعة من التمرد والاستقلالية ، وأضحت تظهر في تكشلات متعددة وفي قوالب مختلفة غالية في التمرد ، وأكثر ما تجلت هذه الصورة المتجبرة في ثلاثة فلاسفة مشهورين ، هم : أوجست كونت(١٨٥٧م) وفيورباخ (١٨٧٢م) ونيتشه(١٩٠٠م) .

أما أوجست كونت (١٨٥٧م) ، فقد دعا إلى ما عرف بدين الإنسانية ، وهو دين يقوم على عبادة الإنسان بدلا عن عبادة الله تعالى ، باعتبار أن الإنسان هو الموجود الأعظم الذي تشاركت فيه كل أجيال بني آدم ، وجعل لها طقوسا وشعائر

([١٦]) أزمة الوعي الأوروبي ، بول هازار (١٠) ، والحوار الإسلامي العلماني ، طارق البشري (٣٢) .

([١٧]) الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني – التصدير– (٤٠/١) .

([١٨]) انظر : روح الأنوار (٩٧-٩٩) .

([١٩]) المرجع السابق (٧) .

([٢٠]) نيتشه (١٢٩) .

([٢١]) انظر : دين الفطرة (٩٠ ، ١٢٨) .

([٢٢]) انظر : الدين في حدود العقل المجرد (٤٥) ، وكانت والفلسفة النقدية ، زكريا إبراهيم (٢١٦) .

خاصة بها ، وقد نصب نفسه الكاهن الأكبر للديانة الإنسانية ، ووضع لها شعار المحبة كمبدأ ، والنظام كأساس ، والتقدم كغاية[٢٣].

وأما فيورباخ (١٨٧٢م) ، فإنه أسس النزعة الإنسانية الملحدة ، التي ذهب فيها إلى أن مفهوم الله ليس إلا تأليه الإنسان لنفسه ، وأن الإنسان يمارس عملية اغتراب مع ذاته ، فيحول صفاته إلى إله مقدس، فالإنسان عنده هو الإله الحقيقي الوحيد لنفسه ، والله ليس إلا تجسيدا للطبيعة الإنسانية[٢٤]، ويقول :"الكائن الروحي الذي يضعه الإنسان فوق الطبيعة ويعتقد أنه خالقه ، وموجبها ليس إلا الجوهر الروحي للإنسان نفسه"[٢٥].

وأما نيتشه (١٩٠٠م)، فهو الذي وصل بالنزعة الإنسانية إلى أعلى درجة من الشطط والغلو ، وبلغ بها قمة العدمية والتمرد ، وصرح بأن الإله قد مات ، ودعا إلى استبدال مفهوم الإله بمفهوم الإنسان السوبرمان " المتفوق" ،وقال على لسان زرادشت :" لقد ماتت جميع الآلهة ، فلم يعد لنا من أمل إلا ظهور الإنسان المتفوق"[٢٦]، ويرى أن الإيمان بوجود الإله يحول بين الإنسان وبين إحساسه بنفسه ؛ وأن ذلك عقبة في طريق سيادة الإنسان وتفوقه ، فلا بد إذن من التخلص من وجود الإله ذاته[٢٧]. وبعد أن أعلن نيتشه إلحاده سعى إلى إيجاد البديل عن الإيمان بالله ، فأتى بالإيمان بالإنسان الكامل " السوبرمان" ، وجعله إلها جديدا للإنسانية ، وقال على لسان زرادشت :"لقد كان الناس يتلفظون باسم الله عندما كانوا يسرحون أبصارهم على شاسعات البحار ، أما الآن فقد تعلمتم الهتاف باسم الإنسان المتفوق"[٢٨]، وفي هذا الزمان الذي أعلن فيه موت الإله:"تعود الظهيرة إلى ذر أنوارها ويصبح الإنسان الراقي سيدا"[٢٩].

وجعل الإنسان الواضع لكل شيء في هذا الكون ، والخالق لكل القيم والمبادئ الفاعلة في حياته ، وهو الذي أضفى على الكون كل ما فيه من معنى ، وعده المرجع في الحكم على كل ما في الكون ، ويقول:" الحق أن الناس قد أعطوا أنفسهم كل خيرهم وشرهم ، والحق أنهم لم يتلقوه ولم يجدوه ، ولم يهبط إليهم من السماء"[٣٠].

وبهذه التصورات التي قررها أولئك الفلاسفة المؤثرون في الفكر الغربي بلغت النزعة الإنسانية درجة عالية من الانتشار والتوسع ، وتوغلت كثيرا كثيرا في العقل الغربي ، وباتت مخيمة على عقول كثير من رجالاتها .

واستمرت النزعة الإنسان فاعلة في الفكر الغربي ومؤثرة في تصوراته ومساراته ، وكتب الإنسانيون في القرن العشرين بيانا ، نشر سنة ١٩٣٣م ، حددوا فيه رؤية المذهب الإنساني في آخر تطوراته في تلك المرحلة ، ومما جاء فيه : أن الكون موجود بذاته وليس مخلوقا ، وأن طبيعة الكون لا تقبل أي ضامن فائق على الطبيعة للقيم الإنسانية ، وأنه قد ولى الزمن الذي يعتقد

---

(٢٣) انظر : فلسفة أوجست كونت ، ليفي بريل (٣٤٧-٣٥٢) ، وتاريخ الفلسفة الحديثة ، وليم كلي رايت (٣٨٣) وتاريخ الفلسفة الحديثة ، يوسف كرم (٣٢٧-٣٢٨) .

(٢٤) انظر : أصل الدين ، فيورباخ (٤٨) ، والله في الفلسفة الحديثة ، جيمس كولنز (٣٤٠-٣٤٣) .

(٢٥) أصل الدين (٩٢) .

(٢٦) هكذا تحدث زرادشت (٦٥) .

(٢٧) انظر : نيتشه ، فؤاد زكريا (٤٠ ، ١٣١) .

(٢٨) هكذا تحدث زرادشت (٧٠) .

(٢٩) المرجع السابق (٢٤٠) .

(٣٠) نيتشه ، فؤاد زكريا (٥٣) .

الناس فيه بالدين وبالله[٣١] .

وفي عام ١٨٧٣م نشر الإنسانيون بيانهم الثاني ، كرروا فيه نقدهم للأديان ، وأكدوا على أنهم يتدؤون في تصورهم عن الكون والحياة من الإنسان وليس من الله ، ومن الطبيعة وليس من الألوهية[٣٢] .

وفي عام ١٩٨٠م ، أصدر الإنسانيون بيانا آخر جددوا فيه قيم النزعة الإنسانية ، ومبادئها ، ومما جاء فيه : " نحن بوجه عام شكاكون بخصوص ادعاءات وجود ما هو فائق للطبيعة ... والإنسانيون العلمانيون قد يكونون لا أدريين أو ملحدين أو عقلانيين أو متشككين ، فهم يعتقدون أن الأدلة لا تكفي من أجل إثبات الادعاء بأن هناك غاية إلهية موجودة في الكون"[٣٣] .

ومن كل ما سبق ينجلي لنا بأن ظاهرة نقد الدين مرتكزة غاية الارتكاز على النزعة الإنسانية ، تتضخم بتضخمها وتشتد باشتدادها ، وهي متداخلة معها في كل المسالك ، فلا تكاد تجد أحدا من السالكين في المسارات النقدية للدين إلا وهو ممن تشرب الروح الإنسانية المستغنية عن الإله وعن الاحتياج إليه ، فأكثر الدعوات التي يقيمها ناقدو الدين تنطلق من قاعدة الإنسانية ويؤول إلى مدارجها.

نقد النزعة الإنسانية المستغنية :

لا شك أن الإنسانية لفظ براق ، وحرف مزخرف أخاذ ، وكلمة فاتنة ، ومعنى نبيل ، وفكرة شريفة عالية ، ومبدأ عظيم ، ولا يوجد أحد من العقلاء الأسوياء ينازع في أهمية الحفاظ على المعاني الإنسانية أو يتشكك في جلالتها ، فالبلوغ إلى المنازل العالية في الإنسانية والوصول إلى الدرجات المرتفعة فيها مقصد لكل من يملك عقلا سليما وفطرة سوية .

وما كان كذلك من الألفاظ والمعاني فإنه يتطلب قدرا كبيرا من الاحتياط والتدقيق في بناء المواقف حولها قبولا ورفضا ، فليس من المقبول لدى أهل العقول السليمة أن يتساهل المرء في بناء موقف عن أمر عظيم جدا ، فيقبل الموقف المتعلق به معتمدا على الدعاوى المجردة عن الدليل والبرهان ويرتكز على الخطب المزخرفة وينجر وراءها ، وإنما ضخامة الأمر وعظم شأنه تتطلب مزيدا من التشدد في قبول أي أمر يتعلق به ، أو رفضه ، فكلما ازداد الأمر أهمية ازدادت شروط قبوله ورفضه صرامة .

ومما يتفق عليه العقلاء أن معنى الإنسانية لا يتحقق في الوجود بمجرد الشعارات البراقة ولا الإعلانات الخلابة ، وأن الدفاع عنها ضد منتهكيها لا يكون بمجرد الادعاء ورفع الأصوات ، وإنما لا بد في كل ذلك من إقامة البرهان الصادق والدليل العلمي التطبيقي الواقعي .

وقبل أن نلج في محاكمة النزعة الإنسانية والكشف عن مواضع الخلل المنهجي والاستدلال فيها لا بد من تأسيس المعايير التي تقوم عليها الإنسانية الحقة ، فالكشف عن هذه المعايير يعد بمثابة تحديد الميزان الذي توزن به كل دعوى تدعي لنفسها الانتساب إلى الإنسانية وحمايتها ضد منتهكيها .

---

(٣١) انظر : وليم جيمس ، محمود فهمي زيدان (١٨٤) .

(٣٢) انظر : موقع دانيال هتانوا "بيان الإنسانيين العلمانيين" ، رابط :
https://humanitariansy.wordpress.com/2011/01/15/p1u2qs-f/

(٣٣) المرجع السابق ، الرابط نفسه .

والمعايير التي تقوم عليها المعاني الإنسانية وتقاس بها ماهيتها ترجع إلى ضابطين أساسيين ، هما :

الضابط الأول : *تحقيق التميز الإنساني* ، بحيث يكون الإنسان موجودا متميزا بكيان مخصوص متفرد واضح المعالم ومحدد الكيفية ، بحيث لا يكون ملتبسا بغيره من الحيوانات والموجودات .

والتميز الإنساني إنما يتحقق بالقيم والمبادئ العليا التي تجعل تصرفاته أكثر نضجا وحكمة من التصرفات الحيوانية الأخرى ، ، وقد أشار الفيلسوف الإسلامي المعاصر طه عبدالرحمن إلى أن أقوى ما يتميز به الإنسان عن البهيمة مبدأ طلب الصلاح ، وهو الذي يسميه باسم " الأخلاقية" ، فالأخلاقية عنده هي وحدها التي تجعل أفق الإنسان مستقلا عن أفق البهيمة ، فالبهيمة لا تسعى إلى الصلاح في ملكوتها ، فالأخلاقية إذن هي الأصل الذي تتفرع عليه كل صفات الإنسان من حيث هو إنسان ، وتجعل إرادته وقصده متوجها نحو الكمال والصلاح[٣٤].

الضابط الثاني : *تحقيق السعادة والرفاهية* ، بحيث تكون حياة الإنسان أكثر سلامة وراحة في مسيرتها الحياتية من النواقص والعوارض المنافية للصحة والكرامة والسعادة وإزالة الشقاء .

وهذان الضابطان متكاملان فيما بينهما ، وكل واحد منهما محكوم بالآخر ، ولا يقوم أحدهما إلا بتحقق صنوه ، فهما الدعامتان اللتان يقوم عليهما بنيان الإنسانية ، وانخرام أحدهما مؤذن بتهشم بنيانها، فلا تحقق السعادة والرفاهية للإنسانية مع عدم اعتبار التميز الإنساني عن البهيمة في القيم الأخلاقية ، وكذلك لا تحقق المبادئ الأخلاقية مع عدم اعتبار تحقيق السعادة والرفاهية الحياتية .

إن عربة التطور الإنساني لا تسير أبدا على عجلة واحدة ، وإنما لا بد فيها من اجتماع العجلتين معا — القيم الأخلاقية والروحية والمكون المادي – وفقدان إحداهما يستلزم بالضرورة تحطم عربة التقدم واضطرابها الشديد ، وكل ذلك مؤذن بخراب الحياة الإنسانية.

إن مقياس الإنسانية الحقيقي لا يعتمد على مجرد ما صنعه الإنسان من أجهزة الراحة والرفاهية ، ولا على نوع المراكب والمساكن المريحة التي وصل إليها ، ولا على ما ركبه من أنواع الأطعمة والأشربة والملاذ ، ولا على صنوف الأسلحة الفتاكة التي يستطيع أن يقتل بها شعوبا بأكملها ، وإنما لا بد أن يجمع مع ذلك كله الحفاظ على التميز الحقيقي بين الإنسان وبين البهيمة ، وأن يرتقي الإنسان في أخلاقه وعقله ويعتلي بروحه وقلبه ويهذب بها سلوكه وتصرفاته الحياتية.

وأي دعوة تتمحور حول ضابط منهما دون الآخر تعد دعوة ناقصة وقاصرة عن تحقيق معنى الإنسانية المنضبط ، فمن يدعي أن الإنسانية تتحقق بمجرد الحصول على القيم مع التفريط والتقصير في المعاني والوسائل التي تحفظ للإنسان سلامة حياته وخلوها من الآفات ، فدعواه باطلة كاسدة ، وكذلك من يدعي أن الإنسانية تتحقق بمجرد تحقيق السلامة المادية للإنسان والبلوغ إلى أعلى درجات الرفاهية الحسية مع التفريط والتقصير في الحفاظ على القيم والمبادئ ، فدعواه ناقصة كاسدة .

وإذا رجعنا إلى النزعة الإنسانية –بعد الانتهاء من هذه المقدمة التأسيسية – فإننا نجد بأنها لم تكن ملتزمة بتحقيق الضوابط التي تقوم عليها الإنسانية الحقة فضلا عن أنها لم تقم على مقدمات صحيحة ، ولم تستند إلى أدلة علمية منضبطة ، وإنما ارتكزت على شعارات وعبارات عاطفية خاوية من المضمون البرهاني ، واعتمدت على تحكمات لا تقوم على أسس

([٣٤]) انظر : سؤال الأخلاق ، طه عبدالرحمن (١٤) .

علمية صحيحة ، وتفصيل هذا الكلام المجمل يتحصل بالحديث في ثلاث مساراتة، وذلك فيما يلي:

المسار الأول : فساد المسلمات ، وذلك أن النزعة الإنسانية المستغنية تنطلق من مسلمات باطلة تظن أنها صادقة ، وقد اشتركت ثلاث مسلمات في تأسيس تلك النزعة ، وهي :

المسلمة الأول : أن إيمان الإنسان بوجود الإله وسيادته المطلقة على الكون يتناقض مع كمال الإنسان ووعيه بحقيقته ، وهذه المقدمة خاطئة كاسدة ، وهي لا تعدو أن تكون توهما ركبه الناقدون للأديان في أذهانهم وصيروه مقدمة لقولهم ، وهم لم يقدموا أي دليل أو برهان يثبت صحتها ، وإنما جعلوا مجرد ادعاؤهم دليلا على صحتها، وأي دعوى لا يقام عليها دليل فإنه لا يصح قبولها والأخذ بها.

وبالنظر إلى المنهج الاستدلالي المنضبط فإن هذه المقدمة داخلة في دائرة المصادرة على المطلوب ، وهو عيب يرد به الاستدلال بالاتفاق ؛ وذلك أن أهل الأديان يرون في الإيمان بوجود الله قضية فطرية ضرورية لازمة للإيمان ، ويعدون الإيمان بوجود الخالق مقتضى من المقتضيات الضرورية التي يدل عليها العقل نابعة عن التسليم بالمبادئ الفطرية ، ولكن أتباع النزعة الإنسانية صادروا على هذا المعنى وصيروا نفس معارضتهم دليلا على صحة قولهم .

المسلمة الثانية : أن البنية الإنسانية قادرة على البلوغ إلى كل شيء ، وقادرة على تحقيق الاكتفاء بذاته ، وأن الإنسان بعقله المنفرد وبجهده في العلم التجريبي يستطيع أن يحقق كل آماله ويبني كل أنظمته من غير مساعدة من أي أحد .

وهذه المسلمة لا تختلف عن سابقتها في الخطأ والخروج عن المعقول ، فلا شك أن العقل البشري يمتلك قدرة كبيرة في الإدراك ، ويمكنه أن يصل إلى مراحل متقدمة من الاكتشافات والتخطيط العلمي والمعرفي ، ولكنه مع ذلك لم يستطع أن يصل إلى نهاية المعرفة المتعلقة بالكون ، بل ولا نهاية المعرفة المتعلقة بذاته! وهو لا يتسطيع أن يستقل بمعرفة كل الأمور المتعلقة بالكون والحياة ، فما زالت في الكون أسرار مستعصية على الإدراك الإنساني ، وما من مجال من مجالات المعرفة والعلم إلا تجد فيه من يصرح بأن ثمة أمورا ما زالت في حيز المجهول المستغلق ، وقد استقرت آراء كثير من العلماء في القرن العشرين على الإقرار بقصور العلم الإنساني ، واستحالة أن يصل إلى كل مجهولات الكون والوجود .

وبات العلم الإنساني أكثر تواضعا وإدراكا لحقيقة أمره وطبيعة قدرته ، وفي تأكيد ذلك يقول برتراند رسل في سياق حديثه عن الصراع بين العلم والدين :"العلماء يعترفون في تواضع بوجود مناطق يجد العلم نفسه عاجزا عن الوصول إليها"[٣٥]، وفي إثبات عجز القدرة البشرية عن الإحاطة بكل ما في الكون يقول إنشتاين :" إن العقل البشري مهما بلغ من عظم التدريب وسمو التفكير عاجز عن الإحاطة بالكون ، فنحن أشبه الأشياء بطفل دخل مكتبة كبيرة ارتفعت كتبها حتى السقف ، فغطت جدرانها ، وهي مكتوبة بلغات كثيرة ، فالطفل يعلن أنه لا بد أن يكون هناك شخص قد كتب تلك الكتب ، ولكنه لا يعرف من كتبها ولا كيف كانت كتابته لها ، وهو لا يفهم اللغات التي قد كتبت بها"[٣٦]، وسيأتي مزيد تأكيد وبسط وبسط لهذه القضية في أثناء البحث[٣٧] .

المسلمة الثالثة : أن العلاقة بين الله وبين البشر تقوم على الصراع والتنافس ، فالإنسانية كانت على مر تاريخها في صراع

([٣٥]) الدين والعلم (١٧١) .

([٣٦]) انشتاين ونظريته النسبية ، عبدالرحمن مرحبا (١٤٥) ، بواسطة : قصور العلم البشري ، قيس قرطاس (٩٦) .

([٣٧]) انظر : ص٤٣١ من البحث .

مع الله حتى استطاعت أن تتخلص من سطوته عليها .

وهذه المسلمة قائمة على إمكان تحقق المساواة بين الله وبين الإنسان في التسيد على الكون وفي القدرة على تدبيره ، ولهذا نزلوا ضمير الإنسان وإرادته وقدرته منزلة الإله الخالق المشرع المدبر ، وتوهموا بذلك أن الإنسان يمكن أن يكون ضدا لله ومنافسا له ومتصارعا معه ، فانحصرت الخيارات عندهم في خيارين لا ثالث لهما ، هما : إما أن يكون الإنسان سيدا في الكون ، وإما أن يكون الإله سيدا له . وهذا تصور أسطوري ، مأخوذ من الفكر اليوناني الخرافي ؛ وذلك أن اليونان كانوا يعتقدون أن الآلهة تتصارع مع البشر ، وأنها تعادي البشر دائما ، وأنها تخشى من البشر في كل لحظة وحين ، وأن الإنسان في المقابل يحاول دائما التخلص من سلطة الآلهة ، وأن بعض البشر استطاع أن يسرق من الآلهة النار المقدسة وأهداها إلى قومه[٣٨].

والنزعة الإنسانية المستغنية ارتكزت على هذا الاعتقاد الخرافي مع شيء من التطوير والتحوير ، وصيرته مقدمة لتصورها عن العلاقة بين الله وبين الإنسان ، وبنت عليها دعواها العريضة ، وهي مقدمة لا تعدو أن تكون توهما من التوهمات الخرافية الخارجة عن نطاق العقل والمنطق .

فإن العلاقة بين الله وبين الإنسان لا تقوم أبدا على الصراع والمنافسة ؛ لأن التصارع والتنافس إنما يكون بين الأطراف المتقاربة في القوة والقدرة ، وهذا الأمر غير متحقق ألبتة في قضية العلاقة بين الله وبين الإنسان ، فالله الذي خلق الكون في غاية العظمة والجبروت والسعة ، ولا يمكن للعقل الإنساني أن يحيط بذاته ولا بصفاته ، ومما يدل على ذلك أن الكون الذي هو خلق من خلق الله لم يصل الإنسان – ولن يصل – إلى نهايته ، فكيف بمن خلقه وأنشأته؟! وهذا دليل برهاني يقيني في تأسيس العظمة الإلهية التي لا يمكن للإنسان أن يحيط بها .

فإذا كان الأمر كذلك فكيف يصح في مقاييس العقل والمنطق أن يتصور أحد العلاقة بين ذلك الإله العظيم الجليل وبين الإنسان الضعيف الضئيل الذي لا يعدو أن يكون ذرة صغيرة من ذرات الكون علاقةَ تصارع وتنافس؟! وأن الإنسان استطاع في نهاية الأمر أن ينتصر على الإله؟! إن عقلا يسلم بمثل هذه المعادلة لهو عقل فاقد لكل المعايير العلمية والمقاييس المنطقية السليمة .

ومع هذه العظمة الإلهية التي لا يستطيع أحد من البشر إدراكها فإن الأديان السماوية المنزلة من عند الله –وخاصة دين الإسلام –تؤكد أن العلاقة بين الله وبين خلقه قائمة على معاني الإجلال والتعظيم والحب والخوف والرجاء والتودد والشوق إلى اللقاء ، وكثيرا ما يتودد الله إلى بني آدم بالخيرات والبركات ، وهذه المعاني الجليلة هي المرتكزات التي تقوم عليها العبودية لله تعالى ، فالعبادة لله في الإسلام كما يقول ابن تيمية :" اسم يجمع كمال الحب لله ونهايته ، وكمال الذل ونهايته"[٣٩] ، ويقول ابن القيم في بيان حقيقتها :"العبادة تجمع أصلين : غاية الحب بغاية الذل والخضوع... فمن أحببته ولم تكن خاضعا له لم تكن عابدا له ، ومن خضعت له بلا محبة لم تكن عابدا له حتى تكون محبا وخاضعا"[٤٠].

ويقول مبينا موجب عبودية الإنسان لله :" ولما كانت عبادته تعالى تابعة لمحبته وإجلاله وكانت المحبة نوعين : محبة تنشأ

---

(٣٨) انظر : قصة الحضارة ، ول ديورانت (١٨٨/٦) .

(٣٩) مجموع الفتاوى (١٩/١٠) .

(٤٠) مدارج السالكين (٧٤/١) .

عن الإنعام والإحسان فتوجب شكرا وعبودية بحسب كمالها ونقصانها ، ومحبة تنشأ عن جمال المحبوب وكماله ، فتوجب عبودية وطاعة أكمل من الأولى ؛ كان الباعث على الطاعة والعبودية لا يخرج عن هذين النوعين"[٤١]، ثم أنكر على من جعل أساس العبادة الخوف من الله وحده .

وكثيرا ما يصف الله عباده المؤمنين بأنه يحبهم وهم يحبونه كما في قوله تعالى : { فَسَوْفَ يَأْتِي اللهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ}[المائدة:٥٤] ، وبأنه رضي عنهم ورضوا عنه ، كما في قوله تعالى : {وَالسَّابِقُونَ الأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ رَّضِيَ اللهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ}[التوبة:١٠٠].

فهذه الدلالات وغيرها تدل على شناعة الخطأ الذي وقع فيه أتباع النزعة الإنسانية حين ظنوا أن العلاقة بين الله وبين خلقه تقوم على الصراع والتنافس ، ومن ثم لا بد من المصير إلى طرف واحد منهما.

وتحصل مما سبق أن الخيط الناظم للنزعة الإنسانية يرجع إلى عدم "تقدير عظمة الله حق التقدير" ، فإنهم بنوا لأنفسهم تصورا قاصرا باطلا عن الإله الخالق القادر المدبر العظيم ، ثم أخذوا يقابلون بينه وبين قدرة الإنسان وإرادته ، وهذا التصور هو الأساس الذي يقوم عليه كل الانحرافات الخاطئة في التعامل مع الله تارك وتعالى ، وقد نبه الله الإنسان كثيرا على خطورة هذا التصور فقال سبحانه : {مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيز}[الحج:٧٤] ، وقال تعالى : {وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّماوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُون}[الزُّمَر:٦٧] ، وقال تعالى : {وَمَا قَدَرُواْ اللّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُواْ مَا أَنزَلَ اللّهُ عَلَى بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ}[الأنعام:٩١].

ومن خلال هذه المقدمات ينجلي للقارئ بأن النزعة الإنسانية تقوم على مقدمات باطلة وأسس متهالكة ، وانكشاف بطلان المقدمات من أقوى ما يدل على بطلان ما بُني عليها من مواقف وآراء .

المسار الثاني : انتهاك النزعة الإنسانية لقيم الإنسان وتميزاته وخصائصه ، فمع أن أتباع النزعة الإنسانية يدعون أنهم من يحقق لها الوجود الفعلي في الواقع ، وبأنهم من يحافظ على الإنسانية ضد من يسعى إلى انتهاكها ، إلا أن الأمر ليس كذلك في الحقيقة ، فإن معاني الإنسانية أصيبت بانتهاك كبير مع تلك الدعوة حتى انتهت إلى مصير قبيح وسيئ ، يؤدي حتما إلى زوال الإنسانية ذاتها ؛ وذلك أن تلك النزعة تقوم على إنكار جزء أصيل من الإنسان ومكون أساسي من مكوناته ، فهي لم تلتزم بالضوابط التي لا يقوم بنيان الإنسانية الحقة إلا عليها ، وإنما غَلَت في جانب وهو الجانب المادي وقَصَرت معنى الإنسانية عليه ، وأغفلت جوانب أخرى أصيلة في البنية الإنسانية.

إن الإنسانية الحقة بنيان مكون من أجزاء أساسية لا بد من توفرها جميعا في الحياة ، فهي تقوم على المعاني الأخلاقية القيمية الكلية الثابتة ، وعلى التسليم بالمبادئ الضرورية العقلية ، التي منها بالضرورة الإيمان بالخالق لهذا الكون ، وتقوم على تطلب المعاني المادية التي تحقق الاستقرار في الحياة الدنيا ، وأي دعوة تقصر في جانب من هذه الجوانب فإن بنيان الإنسانية سيكون مشوها عاطبا . والنزعة الإنسانية أخلت بهذه الشروط فأنكرت المعاني الأخلاقية والمبادئ الضرورية ، وهذا التصرف يؤدي بالضرورة إلى تهشم الإنسانية وتحطمها ، وفي تأكيد هذا المعنى يقول رئيس التشيك فاكيلاف هاقل :" حينما أعلنت الإنسانية أنها حاكم العالم الأعلى ، في هذه اللحظة نفسها بدأ العالم يفقد بعده الإنساني"[٤٢]، ويؤكد علي عزت بيجوفيتش

([٤١]) مفتاح دار السعادة (٥٠٨/٢) .

([٤٢]) العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة ، عبدالوهاب المسيري (٢٦/٢) .

المعنى نفسه ، فيقول :" إن القول بمذهب إنساني ملحد ضرب من التناقض ؛ لأنه إذا انتفى وجود الله انتفى بالتالي وجود الإنسان ، كما أنه لو لم يوجد إنسان ، فإن الإنسانية التي يزعمونها تصبح عبارة بلا مضمون ، إن الذي لا يعترف بخلق الإنسان لا يمكنه أن يفهم المعنى الحقيقي للإنسانية"(٤٣).

إن واقع النزعة الإنسانية وآراءها التي تكونت حول الإنسان وطبيعته وماهيته ومكانته وعلاقته بالوجود من أقوى الأدلة التي تدل على أنها نزعة محطمة للإنسانية ومنتهكة لخصائصها ، فقد أقامت تصورات فكرية عن الإنسان نزلت به من السمو الذي كان يتصف به إلى حضيض الحيوانية ، ومزقت هيكله المتفرد عن غيره من الموجودات ، وهشمت بنيانه الجميل الذي كان يتفاخر به على غيره من الموجودات المخلوقة.

فلم يعد الإنسان ذلك الكائن العاقل المفكر المريد المختار المتصف بالمشاعر النبيلة والحياة الكريمة شيئ مختلف عن أصناف الموجودات الطبيعية الجامدة ، وعن صنوف الحيوانات الأخرى التي تعيش الحياة البهيمية ، وهناك دلائل كثيرة من واقع النزعة الإنسانية تدل على صدق التوصيف السابق ، ومن ذلك :

الدلالة الأولى : ما يتعلق بأصل الإنسان ، فبعد أن كان الإنسان يتميز عن غيره بأن الله خلقه خلقا خاصا ، الذي يجعله مخلوقا متفردا على غيره من الحيوانات الأخرى ، ألغى دعاة الإنسانية هذا التميز ، وجعلوا وجود الإنسان مجرد حادث عادي جاء نتيجة ضربة عشوائية من ضربات المادة الصماء، مثله مثل أي حيوان آخر ، بل قد تكون بعض الحيوانات أفضل منه في مستقبل الأيام ، وهذا ما صرح به جوليان هكسلي ، حيث يقول :" من المسلم به أن الإنسان في الوقت الحاضر سيد المخلوقات ، ولكن قد يحل محله القطة أو الفأرة"(٤٤).

وفي هذا التصور انتهاك فظيع لحقيقة الإنسان التي ظل متفردا بها عبر مراحل التاريخ ، وفيها فتح للأبواب مشرعة لانتهاك الأخلاق والمبادئ ، وذلك أن تحول الإنسان إلى مجرد حيوان لا يختلف عن غيره من الحيوانات في أصل خلقته ، إلا أنه أسرع في تطوره منها يؤذن بأنه لا يختلف عن غيره في قيمه ومبادئه ، وقد صدق الفيلسوف المعاصر روجيه جارودي حين ذكر أن الكرامة الإنسانية قد أُذِلت في الغرب إذلالا عظيما ، وطعنت ثلاث طعنات قاتلة ، أولاها : على يد كوبرنيكس ، فبعد أن كان الإنسان هو مركز الكون في النظرة التقليدية منذ بطليوس ، فقد حوصر وحوصرت أرضه التي يعيش عليها ، وأصبح الاثنان معا يمثلان اليوم نقطة ضئيلة تستحق الرثاء وسط هذه المجموعة الهائلة التي لا قرار لها من الأجرام ، والثانية : على يد داروين ، الذي استبدل بالحقبة التاريخية القصيرة التي تحدث عنها الكتاب المقدس على مدى ستة آلاف عام من الحوار بين الإنسان والله مليونين من سنوات التاريخ وما قبل التاريخ ، والثالثة : على يد التحليل النفسي عند فرويد ، الذي قدم للإنسان صورة قوامها مجموعة كبيرة من القوى المتباينة ، وتكونت النفس البشرية من العقد المخيفة لها ، وهي عقد قابلة دائما لأن تفلت من أيدينا وينفرط عقدنا(٤٥).

بل إن فرويد ذاته ذكر أنه يجب "على الإنسانية في مرور الزمن أن تتحمل من أيدي العلم ثلاث إساءات فظيعة على حبها الساذج لذاتها"(٤٦)، وهي : اكتشافها أن العالم بقعة صغيرة في كون رحيب لا مركزا للكون ، واكتشافها أن الله لم يخلقنا

---

(٤٣) الإسلام بين الشرق والغرب (١٠٣) .

(٤٤) الإنسان في العالم الحديث (٣) نقلا عن : دراسات في النفس الإنسانية ، محمد قطب (٣٥) .

(٤٥) انظر : نظرات حول الإنسان (٢٩٤) .

(٤٦) انتحار الغرب ، ريتشارد كوك (١٠٢) .

خلقا فريدا ، ولكن انحدرنا من القردة ، واكتشافها أن عقولنا الواعية لا تخبرنا بالكيفية التي انتصر بها ، ولكنها تخبرنا بقصة جينات تهدف إلى خدمة الذات[٤٧].

ويكشف جوليان هكسلي بوضوح عن الانحدار الذي أصاب الإنسانية في النظريات الغربية وفقدانها لتميزها ومركزيتها ، فيقول :"لقد تأرجح رأي الإنسان كالخطار – البندول- فيما يتعلق بمركزه بالنسبة لبقية الحيوانات ، بين إعجابه الشديد أو القليل بنفسه ، تفصل بينه وبين الحيوانات حينا هوة سحيقة جدا ، وحينا آخر هوة صغيرة جدا... وبظهور نظرية داورن بدأ الخطار يتأرجح عكسيا ، واعتبر الإنسان حيوانا مرة أخرى ، ولكن على ضوء العلم لا على ضوء الإحساس الساذج ، وفي بادئ الأمر لم تتبين تماما نتائج هذا الرأي الجديد ... إلا أن الخطار وصل شيئا فشيئا إلى أقصى مدى تأرجحه ، وظهر ما بدا أنه النتائج المنطقية لفروض داروين ، فالإنسان – في رأي داروين – حيوان كغيره ، ولذلك فإن آراءه في معنى الحياة الإنسانية والمثل العليا لا تستحق بالنسبة لباقي الكائنات تقديرا أكثر من آراء الدودة الشريطية ، أو بكتيريا الباشلس ، والبقاء هو المقياس الوحيد للنجاح التطوري ، ولذلك فكل الكائنات الحية الموجودة متساوية القيمة"[٤٨]. وبذلك فقدت الإنسانية ما كانت تتفرد به من رفعة روحانية وأخلاقية ، التي مردها إلى الخلق الخاص من الله ، وتزعزعت القدسية التي كان يستمدها الإنسان من ذلك الخلق الخاص ، وصار من جهة أخرى مطلقا من كل القواعد والقيم الأخلاقية ، لأن كل تلك القواعد زائفة لا ثبات لها ولا استقرار ، وإنما هي مفروضة على الإنسان من خارجه نتيجة الجهل والضعف[٤٩].

الدلالة الثانية : ما يتعلق بطبيعة الإنسان ، فبعد أن كان الإنسان يتصف بالإرادة والمشاعر النفسية من الحب والبغض والكراهة ، والقصد إلى الخير أو الشر والإحساس بالمسؤولية على الأفعال ، فقد أُلغي مع النزعة الإنسانية كل ذلك ، وتحول الإنسان إلى مجرد نظام طبيعي كغيره من الأنظمة الطبيعية ، وكل مشاعره وصفاته وأخلاقه النبيلة أضحت عبارة عن تفاعلات بيولوجية مجردة ، ليس لها أي مضمون قيمي ولا أخلاقي ، وغاية ما لها أنها تؤدي وظائف عصبية وجينية محضة ، لا يملك الإنسان معها أي اختيار في تعديلها أو تطويرها ، وإنما هو مسير ومجبور على مسارها ، وتحول الإنسان إلى آلة طبيعية ضخمة مكونة من أتراس متعددة ، وما يحدث له من مشاعر وحب وبعض وكراهية وإرادة وقصد إنما هو عبارة عن نتيجة لتحرك تلك الأتراس الطبيعة ، ولا شيء غير ذلك! وهذا التحول العميق في طبيعة الإنسان يعد من أكبر الانتهاكات التي مورست على الإنسانية عبر التاريخ ؛ لأن الإنسان ذلك المخلوق المتصف بالإرادة والقصد والأخلاق والمشاعر الروحية والمسؤولية تحول إلى مخلوق مجبور لا يملك لنفسه أي شيء ،ولم يعد هناك فرق بينه وبين أخس الحيوانات في طباعها ، فلم يعد هناك فرق بين وبين الضباغ والخنازير في أن كلا منها لا تعدو صفاته أن تكون استجابة لعمليات بيولوجية محضة ، إلا أن الطبيعة الصماء اختارت له صفات مختلفة عن تلك الحيوانات! وفي توصيف أثر هذا التحول العميق يقول علي عزت بيجوفيتش :"إن تقليص الإنسان إلى مجرد وظيفة إنتاجية استهلاكية حتى -ولو كان له مكان في عمليات الإنتاج الاستهلاكي – ليس علامة على الإنسانية ، وإنما هو سلب للإنسانية"[٥٠].

وهكذا ضُرِبت الإنسانية في مقتل ، حيث أضحى الإنسان ليس إلا مجموعة من الدوافع المادية الاقتصادية والجنسية التي

([٤٧]) انظر : المرجع السابق (١٠٣) .

([٤٨]) الإنسان في العالم الحديث (٣) نقلا عن : دراسات في النفس الإنسانية ، محمد قطب (٣٤) .

([٤٩]) انظر : معركة التقاليد ، محمد قطب (١٩) .

([٥٠]) الإسلام بين الشرق والغرب (١٠٢) .

لا يملك معها أي خيار ، ولا يختلف سلوكه فيها عن سلوك أي حيوان أو بهيمة عجماء[٥١] .

إن حيوانية الإنسان وماديته التي استقرت في الفكر الأوربي بسبب النزعة الإنسانية الملحدة ترتب عليها أن المجتمع لم تعد تسيّره مفاهيم الإنسان الراقية ولا تصوراته ولا مشاعره النبيلة ولا سلوكه المستقيم ، وإنما تسيّره في مكان ذلك كله مفاهيم الحيوان ، ومفاهيم الآلة ، ومن ثم تضاءل مكان العقيدة والقيم الأخلاقية والروحية ، ونقلت ضوابطه الخلقية والجنسية وهبطت علاقة الجنسين ، وتحولت طبيعة الإنسان إلى مجرد آلة إنتاجية تنتج وتنتج وتنتج ، ثم تزول ولا شيء غير ذلك[٥٢] .

الدلالة الثالثة : ما يتعلق بالمنظومة الأخلاقية ، فبعد أن كان الإنسان يبني أخلاقه على أسس ومبادئ ثابتة وباقية في كل زمان ومكان ، فاتصفت أخلاقه بالاتساق والاطراد ، ألغى دعاة النزعة الإنسانية الملحدة تلك المبادئ وشنوا عليها حربا ضروسا ، فلم تعد هناك مبادئ مطلقة تحكم تصرفات الإنسان وتضبط سلوكه ، وإنما تحولت المنظومة الأخلاقية إلى أمور نسبية إضافية تختلف من زمان إلى زمان ومن مكان إلى مكان .

وفضلا عن ذلك فقد صار الاهتمام الأكبر بما يحقق للإنسان رفاهيته المادية ، ولم يعد لما يحقق للإنسان الانضباط في أخلاقه وسلوكه اهتمام يليق بأهمية هذا المكون الأساسي في الإنسان .

ولا بد من التأكيد هنا على أن الحديث في هذا السياق متعلق بمستوى البناء والتأسيس المعرفي والمنهجي ، وليس بمستوى السلوك الفردي اليومي ، فقد يوجد ملحد ذو أخلاق نبيلة ، وفي المقابل قد يكون مؤمن ذو أخلاق قبيحة ، فحصول ذلك لا ينكره أحد وليس هو محل البحث هنا ، وإنما محله جانب التأسيس والبناء المنهجي للأخلاق ، فإنه يستحيل أن يبنى على أصول الإنسانية المستغنية التي تنكر وجود الإله ، وقد عبر علي عزت بيجوفيتش عن هذا المعنى بعبارة ظريفة قال فيها :"يوجد ملحدون على أخلاق ، ولكن لا يوجد إلحاد أخلاقي"[٥٣]، ويؤكد هذا المعنى في سياق آخر فيقول :" الأخلاق كمبدأ لا توجد بلا دين ، بينما الأخلاق العملية يمكن لها أن توجد في غياب الدين"[٥٤].

ووجه ذلك أن المبادئ الأخلاقية والقيمة لا بد أن تكون مطلقة ثابتة ، فالصدق من حيث الأصل يجب أن يبقى دائما في كل زمان ومكان محمودا ، والكذب من حيث الأصل يجب أن يبقى دائما قبيحا، وكذلك الحال في الأمانة والكرم والخيانة والسرقة وغيرها من أصول الأخلاق الحميدة والمذمومة، ونزع صفة الثبات والإطلاق عن هذه الأخلاق يعني بالضرورة قتل الحياة الإنسانية وهتك القوانين الحاكمة للمجتمعات البشرية والتعاملات الحياتية .

فالحياة الإنسانية بجميع مكوناتها من الحديث والخطاب والبيع والشراء والنكاح والصداقة وغيرها من أصناف العلاقات الاجتماعية إنما تقوم على التسليم بوجود المبادئ المشتركة بين بني الإنسان ، وعلى الإقرار بالقيم التي يمكن من خلالها الحكم على سلوك الإنسان بالصواب والخطأ ، فإذا انتفت تلك المبادئ والقيم فلن ينتج عنها إلا الفوضى والخراب في حياة الإنسان.

وتأسيس المبادئ المطلقة الثابتة لا بد أن يعتمد على مصدر مطلق شامل في علمه وإدراكه وإحاطته بالوجود ، وأن يكون متجردا من الميول الشخصية والفردية ؛ لأن البلوغ إلى الإطلاق والموضوعية يستلزم انكشاف الحقائق كلها ماضيها ومستقبلها حتى يصح تأسيس ذلك الحكم ، وإذا كان الأمر كذلك فإنه يستحيل حينئذ أن يكون الإنسان هو مصدر تلك القيم ؛ لأنه

([٥١]) انظر : دراسات معرفية في الحداثة الغربية ، عبدالوهاب المسيري (٤٩) .

([٥٢]) انظر : التطور والثبات في حياة المسلم ، محمد قطب (٢٩٧) .

([٥٣]) الإسلام بين الشرق والغرب (٢٠٥) .

([٥٤]) المرجع السابق (٢١٠) .

محدود في إدراكه وعلمه بالوجود ، وقاصر في وعيه عن الإحاطة بكل ما يتعلق بالحياة والوجود .

وفي تأكيد هذه النتيجة يقول علي عزت بيجوفيتش :"لا يمكن بناء نظام أخلاقي على الإلحاد"[٥٥]، وذلك أن الإلحاد يقوم على إنكار وجود الخالق ، ويُرجع جميع القوانين والمبادئ إلى وضع الإنسان أو الطبيعة ، وهي أمور مقيدة متغيرة ، وقد أقر بعض الملاحدة بأن إنكار الإله يعني إنكار الأخلاق ، فيقول بول سارتر- أحد أقوى مؤسسي الوجودية الملحدة -:"إن الوجودي يعتقد أنه من المؤلم جدا ألا يوجد إله ؛ لأن كل احتمال للعثور على قيم في سماء من الأفكار يختفي باختفاء الله"[٥٦]، ، ويزيد موقفه تفصيلا فيذكر أن الوجودية الملحدة تذهب إلى أن عدم وجود الله معناه عدم وجود القيم المعقولة كذلك، وعدم وجود الخير بصورة مسبقة ؛ لأن عدم وجود الله معناه عدم وجود وجدان كامل لا متناه يعقل ذلك الخير، وهكذا يصبح القول بوجود الخير أو بوجوب الصدق والنزاهة قولاً لا معنى له[٥٧]، ويعبر دوستويفسكي عن هذا المعنى بعبارة صريحة فيقول :"إذا لم يكن الله موجودا فكل شيء مباح"[٥٨].

وبسبب إنكار أتباع النزعة الإنسانية للمبادئ المطلقة والقيم الثابتة وقعوا في اضطراب شديد مفرط في التعامل مع قضية الأخلاق ؛ وذلك أنهم يجدون موقفهم الهادم لأصول الأخلاق يتصادم مع ما يجدونه في نفوس المجتمعات الإنسانية من ضرورة وجود القيم المطلقة ، فكل إنسان سوي يجد في نفسه دافعا داخليا يدفعه إلى اعتبار أن الصدق والوفاء والبذل والكرم والأمانة أمور محمودة جميلة ، وأن الكذب والغش والخيانة والبخل والسرقة أمور مذمومة قبيحة ، وهو ما يسميه الفيلسوف العربي المعاصر "عبدالوهاب المسيري" بـ"الإلهي الخفي" ويعني به : أن ثمة شيئا ما غير مادي كامن في الإنسان يدفعه نحو فعل الخير وترك الشر ، وإلى استحسان الصدق والأمانة وتقبيح الكذب والخيانة ، وإن لم يتجه بأفعاله نحو تلك الأفعال فإنه يجد في نفسه شعورا بالذنب وكأنه فقد جزءا أساسيا من كيانه[٥٩].

وهذا التناقض مع الأمور الفطرية الضرورية التي يجدها المجتمع الإنساني في كوامنه الداخلية أوقع أتباع النزعة الإنسانية الملحدة في مأزق معرفي كبير ، وهو إذا كان الإنسان مصدر الأخلاق والقيم فمن أين أتى ذلك الشعور النفسي الضروري إلى داخل الكيان الإنساني ؟!!

وأضحى هذا السؤال من أصعب الأسئلة التي ترد على الفكر الإلحادي ، وبات يطاردهم في كل محفل ويبرز لهم مع كل حوار ونقاش حول الأديان ووجود الإله .

وقد اضطربت مواقفهم في التخلص من هذا السؤال ، فتارة يصرفون الجواب عنه إلى القدح في تفاصيل الأخلاق التي أتت بها الأديان ، وتارة يصرفونه إلى القدح في أخلاق بعض المؤمنين ، وتارة أخرى يصرفون الجواب بالحديث عن كيفية نشأة الأخلاق عند الإنسان وأنها نشأت نتيجة التطور البيولوجي الذي مر بها الإنسان في مسيرته الحياتية[٦٠] .

وكل ذلك خروج عن محل البحث والإشكال ، فإن البحث ليس في تفاصيل الأخلاق التي أتت بها الأديان ، ولا في

---

(٥٥) المرجع السابق (٢١٠) .

(٥٦) الوجودية الإلحادية – ضمن آراء فلسفية في أزمة العصر ، آدريين كوخ- (٢٧٢) .

(٥٧) انظر : الوجودية مذهب إنساني (٢٤) .

(٥٨) المرجع السابق (٢٥) ، وانظر : دواعي الإيمان في عصرنا ، الأب جيوفاني مارتنتي (٢/٣٣٦) .

(٥٩) انظر : دراسات معرفية في الحداثة الغربية (١٨٩) .

(٦٠) انظر : وهم الإله ، ريتشارد دوكنز (٢٢٧ ، ٢٣٠) .

إثبات أن كل مؤمن سيكون ملتزما بالأخلاق النبيلة ، ولا في كيفية نشأة الأخلاق عند الإنسان ، وإنما محله محصور في قضية واحدة محددة ، وهي ما إذا كانت الأخلاق الإنسانية تقوم على مبادئ وقيم مطلقة أم لا ، فهذا المعنى هو أساس البحث وجوهره ، وسيأتي مزيد تفصيل لهذه القضية في مبحث لاحق[٦١].

الدلالة الرابعة : ما يتعلق بمعنى الحياة ، أرادت الإنسانية أن تبني رؤيتها عن العالم الوجود والكون من غير الاعتماد على الوحي الإلهي ، ومن غير الالتفات إلى الأديان ، ومن غير الإيمان بوجود الله والاعتراف بربوبيته للكون وتدبيره للوجود ، وأن تقدم بديلا عن التصورات التي تقدمها الأديان عن الحياة ، ولكنها في الحقيقة لم تزل تتخبط في متاهات العقول الإنسانية ، ومن الواضح أن الأديان – وخصوصا الدين الإسلامي السالم من التحريف- يقدم معاني واضحة وشاملة للحياة ، فالإنسان خلقه الله ليعبده في الحياة الدنيا ، والكون مصدره من الله ، وهو الذي يدبره ويصرفه ويتحكم فيه ، وهو الذي قدر فيه كل شيء ، والإنسان له مصير محتوم لا بد أن يحصل عليه ، إما النعيم المقيم في الجنة إن كان من المؤمنين بالله ، وإما العذاب الأليم في النار إن كان من الكافرين ، وهكذا يكون للحياة معنى في الوجود ، وهدف محدد ومسار واضح المعالم .

ولكن الإنسانية المستغنية حين أعرضت عن الإيمان بالله ، وتنكرت لوجوده ولأوامره ونواهيه ، قتلت كل المعاني الرفيعة التي تجعل للحياة مقصدا ومسارا محددا ، وهتكت جميع القيم التي تضفي على الحياة الجمال والسعادة والأنس ، فأصبحت الإنسانية تعيش حياة لا معنى لها ، في كون لا معنى له ، ووجود فارغ من أي معنى .

وقد أكثر المتدينون من نقد الرؤية الإلحادية من هذه الجهة ، وحاول عدد من الملاحدة إثبات أن الإلحاد والاستغناء عن الله لا يؤدي إلى قتل معاني الحياة ، ولا إلى الإضرار بحياة الإنسان في الوجود ، ولكن هناك عدد غير قليل من الشواهد تدل على صدق ذلك النقد ، وعلى إثبات كونه أمرا متحققا في الحياة الإنسانية المستغنية عن الله .

فأصل الحياة وهدفها ما زال لغزا في المجال العلمي ، وما فتئ الباحثون الماديون يكررون دائما بأنهم لا يعرفون من أين أتت الحياة إلى الوجود ، ولا يعلمون عن الحكمة من وجودها شيئا ، فلك أن تتخيل أي ضياع يصيب الإنسانية حين تصبح لا تعرف من أين أتت الحياة ، وأي ظلام يخيم على كيانها حين تمسي لا تعرف الحكمة من وجود الحياة في الكون .

لا جرم أن الإنسانية المستغنية وقعت في أصناف من الانتحارات القاتلة : انتحار عقلي حين يقولون : إن هناك نظام بلا منظم ، وانتحار علمي حين يقولون : إن هناك حياة من اللاحياة ، وانتحار فلسفي حين يقولون : إن لا غائية من الوجود ولا هدف ، وانتحار إنساني حين يقولون : إنه لا جمال في أفعال الإنسان ولا معنى ولا قيم ، وإنما هي نتيجة عمليات بيولوجية محضة .

وليس غريبا نتيجة لتلك الأصناف من الانتحارات أن يتبنى عدد كبير من رواد النزعة الإنسانية المستغنية عن الله رؤية تشاؤمية عن الحياة ، أظهروا من خلالها ما يعانون من فقدان المعاني والقيم في الوجود ، وأبانوا عن أن الحياة أصبحت بالنسبة لهم بلا معنى ولا قيمة ولا هدف ، وأكدوا على أن كل من يحاول أن يجعل للحياة معنى إنما يقوم بعملية خداع للذات .

ففي القرن الثامن عشر ظهر الفيلسوف الألماني شوبنهور ، الذي يعد رجل التشاؤم الأكبر في الفكر الغربي ، وقرر بأن حياة الإنسان قائمة على الصراع المستديم ، وأن الإنسان لا يقل وحشية عن أي نمر أو ضبع ، وذهب إلى أن الإرادة العمياء وغير العاقلة هي جوهر العالم ، وانتهى إلى أن الوجود ذو ماهية بائسة خاوية من أي معنى ، وأكد على أن الناس تعساء في

---

(٦١) انظر : ص١١٢٢ من البحث ، وما بعدها .

كل أعمالهم وعلاقاتهم[٦٢].

وظهر في القرن التاسع عشر نيتشه أشهر أولئك الرواد الذين تنكروا لمعنى الحياة ، فقد جعل السعادة في الحياة هي مجرد الإحساس بأن القوة في تنام ، وأن هناك مقاومة يتم الانتصار عليها ، وجعل الاحتفاظ بالأخلاق والقيم والأهداف الروحية قتلا للحياة وسلبا لها ، ويقول :" أي شيء يعد حسنا؟ كل ما ينمي الشعور بالقوة ، أي شيء يعد سيئا؟ كل ما يتأتى من الضعف ، ما هي السعادة؟ الإحساس بأن القوة في تنام، وأن هناك مقاومة يتم التغلب عليها ، ليس الرضا، بل مزيدا من القوة، ولا السلم في كل الأحوال، بل الحرب، لا الفضيلة، بل البسالة ، لابد أن يضمحل الضعفاء وذوو التكوينة المعوقة، وعلينا أن نساعدهم على ذلك"[٦٣].

وأما بول سارتر -أحد أعمدة تيار الوجودية الملحدة- فإنه ذكر أنهم حين أنكروا وجود الله وحكموا على فكرة خلقه للعالم بالفناء ، انتهوا إلى إنكار القيم والمعاني المتعلقة بحياة الإنسان ، فيقول :"إن الوجودية تقول : إن عدم وجود الله معناه عدم وجود القيم المطلقة كذلك ، وعدم وجود الخير بصورة مسبقة قبلية ؛ لأن عدم وجود الله معناه عدم وجود وجدان كامل لا متناه يعقل ذلك الخير ، وهكذا يصبح القول بوجود الخير أو بوجوب الصدق والنزاهة قولا لا معنى له ، لأننا نصير بحال وجود إنساني بحت لا دخل فيه لوجود الله أو لقيم مصدرها الله .

لقد كتب ديستوفيسكي مرة : إذا لم يكن الله موجودًا ؛ فكل شيء مباح. وما كتبه ديستوفيسكي هو النقطة التي تنطلق منها الوجودية. والتي نعتقد فيها أن إنكار وجود الله يعني أن كل شيء يصير فعلاً مباحًا ، وأن الإنسان يصير وحيدًا مهجورًا ، لا يجد داخل ذاته أو خارجها أية إمكانية يتشبث بها....

ومن جهة أخرى إذا كان الله غير موجود فإن وجود القيم والشرائع التي تبرر تصرفاتنا تسقط بالتبعية وتصير غير موجودة ، ويجد الإنسان نفسه وحيدا لا عذر له ولا ما يبرر سلوكه ، وهذا ما أعبر عنه بأن الإنسان محكوم عليه بالحرية"[٦٤].

ويؤكد براتراندرسل — وهو من الفلاسفة الملحدين وأقواله معتبرة عند كثير منهم — الرؤية العدمية التي انتهت إليها النزعة الإنسانية المستغنية عن الله ، فيقول في كلام صريح معبر :"إن العالم الذي يقدمه العلم لمعتقداتنا هو مثل ذلك وأكثر في انعدام الهدف والغرض ، والافتقار إلى المعنى ، وفي وسط عالم مثل هذا يجب أن تجد مثلنا العليا مكانا فيه ؛ لأن الإنسان هو محصلة لمسببات لا تعرف مسبقا النتائج التي ستصل إليها ، وأن أصله وتطوره ، آماله ومخاوفه ، ما يعشقه وما يؤمن به ، ما هي إلا نتاج تجمعات عشوائية للذرات ، وإنه لا هو نار ، ولا هو بطولة ، ولا هو حدة شعور ، ولا قوة فكر ، بمقدورها استبقاء حياة فرد خارج القبر ، وأن كل عمل للأجيال ، وكل ما تم تكريسه واكتسابه واستلهامه ، وكل ضياء للعبقرية الإنسانية محكوم عليه بالفناء مع الفناء العظيم للنظام الكوني ، وأن المعبد الخاص لإنجازات الإنسان بكامله يجب أن يدفن تحت أنقاض كون هالك"[٦٥].

ويؤكد الفيلسوف المعاصر ولتر ستيس النتيجة التي انتهت إليها الإنسانية الغربية التي استغنت عن الله ، فيقول :"لقد اتسم العالم الحديث بالكثير من الظلام والحيرة وفقدان القداسة ، وربما أيضا بزيادة هائلة في عدد المرضى العصبيين ،

---

(٦٢) انظر : موسوعة الفلسفة ، عبدالرحمن بدوي (٢/٣٦) ، وشوبنهور وفلسفة التشاؤم ، وفيق غريزي (١٣٧-١٤٥) .

(٦٣) نقيض المسيح (٢٦) .

(٦٤) الوجودية مذهب إنساني (٢٥) .

(٦٥) عبادة الإنسان الحر (١٠) .

والانهيارات العصبية في عصرنا ، وفي استطاعتنا أن نتعقب ذلك عائدين إلى فقدان الإيمان بوجود أية غاية أو خطة لمسار العالم"[٦٦] .

وحين نتأمل في كثير من الرؤى التشاؤمية العدمية التي طرحت في الفكر الغربي نجد مصدرها من الفلاسفة الذين اندرجوا ضمن تيار الإنسانية المستغنية التي تنكرت لوجود الله وتدبيره للكون .

وقد حاول بعض أتباع النزعة الإنسانية المستغنية أن يخرجوا من مأزق عدمية المعنى وانتهاك الحياة الإنسانية ، فسعى إلى إيجاد معنى للحياة بناء على الرؤية الإلحادية ، فتوصل إلى أن المعنى الذي يمكن أن تقوم عليه الحياة يرجع إلى المشاريع الخاصة التي يتمكن بها الإنسان في حياة ويشغل بها نفسه[٦٧] .

ولكنه غفل عن أن تلك المشاريع لا تمثل الغاية الكلية الدافعة إلى العمل والحافظة للسلوك الإنساني والموجهة لمساراته الكلية ، ودعوته تلك لا تعدو أن تكون دعوة إلى الفردية القاتلة التي تمثل أحد معالم ضياع المعنى في الحياة .

ونتيجة لضياع المعنى في الحياة انتهى عدد كبير من أتباع النزعة الإنسانية المستغنية إلى جعل الحياة الإنسانية قائمة على الصراع المرير ، فأضحى الاعتقاد بأن الحياة الإنسانية عبارة عن صراعات محتدمة متجذرًا في بنية العقل الغربي ، ومتعمقا في أرجائه ، ومتربعا في كل ساحاته، ومستحكما في جميع مفاصله[٦٨] .

الانتهاء إلى موت الإنسان وضياعه :

عندما يغيب الإله عن الحضور في الوعي الإنساني ، ويصبح الإنسان سيد نفسه ومركز الكون ومقياس الخير والشر ، ويعتقد أنه مجرد حيوان ليس له أصل إلهي متفرد ، وأنه مجرد نتيجة ضربة عشوائية من ضربات المادة الصماء ، ويتعامل مع بنيته الإنسانية على أنها مجرد آلة مكونة من أتراس متحركة تنتج عنها جميع المشاعر والأحاسيس ، ويتنكر للأصول الكلية الثابتة التي تقوم عليها الأخلاق = في هذه الحالة ترحل الروح الإنسانية من الوجود ؛ لأنها ذات مصدر إلهي سماوي ، ويصبح الإنسان شيئا ماديا محكوما بالأحكام المادية . فعندما غاب الإله عن الوعي الغربي غابت الأحكام السماوية وقيم الوحي الإلهي الثابتة ، التي كان الإنسان يستضيء بها في حياته ، وأضحت حياة الإنسان خالية من القيم الكلية عارية من المبادئ المطلقة المشرقة منسلخة من المعاني الثابتة ، فأصبح الفكر الغربي مهيأ للتحول إلى ضياع الإنسان ذاته ونسيان هويته وحقيقته.

وما أجمل مع قاله المفكر الإسلامي عبدالوهاب المسيري في التعليق على الحالة التي وصل إليها الفكر الغربي في شأن الإنسانية حيث يقول :" إذا نسي الإنسان الله وظن أنه غير موجود نسي نفسه وجوهره الإنساني المتجاوز ومركزيته في الطبيعة ، وما يميزه كإنسان ، ونسي أنه إنسان ، إنسان غير طبيعي مستخلف من إله عليّ قدير مجاوز للطبيعة والمادة"[٦٩].

وبسبب النزعة الإنسانية الملحدة التي بلغت قوتها في القرن التاسع عشر انتشرت في الفكر الغربي تيارات منازعة للنزعة الإنسانية مناقضة لها في أصولها ، وتحكم عليها بالفشل والانحطاط والأوهام[٧٠]، وانتشر في الأوساط الفكرية في القرن

([٦٦]) الدين والعقل الحديث (١٢٠) ، وانظر في آثار فقدان المعنى والغاية في الحياة : أزمة الإنسان الحديث (٦١) .

([٦٧]) انظر : مجلة أنا أفكر (٢٣/٢٣) .

([٦٨]) انظر : الصراع في الفكر الغربي ، عطية الونسي (٩٧-١٢٠) .

([٦٩]) موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (٢٠٥/١) .

([٧٠]) انظر : موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر ، عبدالرزاق الداوي (١٢٨) .

العشرين الإحساس بضياع الإنسانية وفقدان الأصول التي تقوم عليها ، وتشكل تيار يتبنى الحكم على الإنسانية بالموت(٧١).

وأخذ ذلك التيار يردد بأصوات مرتفعة وفي نبرة من يعلن أنه اكتشف شيئا جديدا وهائلا : إن ذلك الإنسان كما تصورناه إلى حد الآن ، وكما أحببناه فينا وفي غيرنا ، ودافعنا عنه وعن قضاياه ، وجعلناه مركز الوجود وسيد الكون ، لم يعد له وجود ، وأنه قارب على الاختفاء ، لقد أضحى تصورنا عنه ، كذات وعقل وإرادة وقدرة على الإبداع والاختراع متهافتا ، ومعالم صورته المألوفة لدينا أخذت في التلاشي ، وهويته في التشظي(٧٢).

وفي بيان هذا التحول يقول إريك فروم :"كانت مشكلة القرن التاسع عشر الأساسية تتلخص فيما يلي : الله ميت ، أما في القرن العشرين ، فإنها تتلخص في العبارة التالية : الإنسان ميت"(٧٣).

وتبنى الدعوة إلى موت الإنسان واضمحلاله عدد من أكبر المفكرين في القرن العشرين(٧٤) ، ويعد المفكر الفرنسي المشهور ميشيل فوكو ، الذي وُصف "بأن أبحاثه ودراساته تشكل الحدث الفكري الأكثر بروزا وأهمية في هذا القرن"(٧٥)، من أعتى من تعرض لنقد النزعة الإنسانية ، وهو أول من نادى بمصطلح " موت الإنسان"(٧٦) ، وهو لا يقصد به أن الجنس البشري سيموت كله ويختفي من الوجود ، وإنما يقصد به إعلان انتهاء النزعة الإنسانية ، وتحطم كل القيم والمبادئ التي تقوم عليها حياة الإنسان ، وانتهاء كل المعاني الكلية الثابتة التي تحكم مساراتها ، وتهشم كل حقيقة مستقرة حول الوجود الإنساني.

وفي بيان فوكو لموقفه من الإنسان يقول :"إن الإنسان سوف يندثر ، مثل وجه من الرمل مرسوم على حد البحر"(٧٧)، ويكرر كثيرا بأن إعلان الإنسان للإلحاد وإنكاره للقيم المطلقة يؤدي حتما إلى موت محقق للإنسان ذاته الذي قام بذلك الإعلان(٧٨).

والنزعة المنادية بموت الإنسان من الوجود تعد النتيجة المنطقية للآراء والأفكار التي قامت عليها النزعة الإنسانية الملحدة ، فإنكار الوجود الإلهي والحقائق المتجاوزة ، التي ظهر أبلغ تعبير لها في مقالة نيتشه "موت الإله" تعني نسف جميع القيم والمثل العليا ، وتهشيم كل المبادئ الثابتة ، وإسقاط كل الأخرويات والماورائيات ، والانتهاء إلى العدمية النقدية لكل معنى ثابت يمثل مرتكزا لبناء الحياة الإنسانية، وتتضمن إعلان انتهاء كل الأرضيات والقواعد التي تقوم عليها الأخلاق والمبادئ ، وفساد كل نظام وقانون(٧٩).

فالتصريح بموت الإله إذن لا يعني انتصار الإنسان وتسيده على الوجود كما يريد نيتشه وأتباعه ، وإنما يعني انتهاء كيانه وأفول وجوده وضياع حقيقته وتهشم بينته الأخلاقية والقِيَمية.

---

(٧١) انظر : المرجع السابق (٩ ، ١٥) .

(٧٢) انظر : المرجع السابق (١٥-١٦) .

(٧٣) دواعي الإيمان في عصرنا ، الأب جيوفاني مارتنتي (٣٧٧/٢) .

(٧٤) انظر : موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر ، عبدالرزاق الداوي ، الكتاب كاملا .

(٧٥) المرجع السابق (١٢٨) ، وانظر في تأثير فوكو : في نقد ما بعد الحداثة : فوكو والجنون الغربي ، محمد المزوغي (٩) .

(٧٦) انظر : المرجع السابق (١٧٩) .

(٧٧) الكلمات والأشياء ، ميشيل فوكو (٣١٣) .

(٧٨) انظر : المرجع السابق (٣١٢) .

(٧٩) انظر في آثار عدمية نيتشه : ما الثورة الدينية ، داريوش شايغان (١٤٣-١٦٥) ، ونيتشه وجذور ما بعد الحداثة ، تحرير أحمد عطية (١٧٢-١٧٣) ، ونيتشه ، فؤاد زكريا (٣٩-٤٠) ، وموت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر ، عبدالرزاق الداوي (٣٥ ، ٣٧) .

وقد كرر ميشيل فوكو التأكيد على أن عمدته في التصريح بموت الإنسان هو قول نيتشه بموت الإله! ، وأكد على أن قوله ذلك لا يعني إلا اختفاء الإنسان ذاته ، وفي هذا يقول :"وصل نيتشه إلى النقطة التي عندها يمتلك الإنسان والله بعضهما ، حيث يكون موت الأول مرادفا لزوال الثاني ، وحيث إن الوعد بالإنسان الأسمى يعني أولا وقبل كل شيء حتمية موت الإنسان الوشيك"[٨٠]، ويعيد تأكيده ذلك فيقول :"إن ما يبشر به فكر نيتشه أكثر من موت الله ، أو بالأحرى في أثر هذا الموت ، وبارتباط عميق معه هو نهاية قاتِله ، إنه انفجار وجه الإنسان في الضحك ، وعودة الأقنعة ، إنه تبعثر مجرى الزمن العميق الذي كان يشعر أنه يحمله ، والذي كان يحس بضغطه في كينونة الأشياء بالذات"[٨١] ، ويذكر أن ما يعلن عنه نيتشه "ليس غياب الله أو موته هو المؤكد ، بقدر ما هو نهاية الإنسان"[٨٢]. وهو يعد نفسه تلميذا لنيتشه ، ويعترف بأنه هو الذي غير من مساره الفكري ، ويقول:"لست بكل بساطة إلا تلميذا لنيتشه ، وما أحاول القيام به هو النظر بقدر الإمكان إلى بعض القضايا على ضوء نصوص نيتشه ، لأرى ما يمكن عمله في هذا الميدان أو ذاك"[٨٣].

وهكذا انتهت النزعة الإنسانية المستغنية إلى قتل الإنسانية ذاتها والحكم عليها بالإعدام والاضمحلال، والبلوغ إلى ضياع الكيان الإنساني وتهتك بنيته وهيكله الذي تفرد به عن غيره ، وانتهت الإنسانية إلى الدمار الأخلاقي والضياع القيمي والجفاف الروحي والتفتت المجتمعي والنفسي .

وقد ذكر روجيه جارودي في نقده المطول للحضارة الغربية أن العقل الغربي بتنكره للإله واعتقاده أن الإنسان مستقل بذاته سيطرت عليه روح النزعة الفردية واستحكمت عليه من كل جنباته ، وذكر أن العقل الغربي نتيجة لذلك اتخذ ديانة جديدة ، هي ديانة النمو ، فقد بات النمو والتقدم هو الإله الجديد الذي يسعى العقل الغربي من أجله .

وخلط العقل الغربي جراء ذلك بين الغايات والوسائل ، فلم يعد الإنسان فيه غاية ، وإنما تحول إلى وسيلة تتحكم فيها قوانين السوق ، وأضحت الوسائل السوقية هي التي تتحكم فيه وتحدد العلاقات الاجتماعية له .

وأما على المستوى الفكري ، فإن العقل الغربي سيطرت عليه ما يسميه جارودي "ثقافة اليأس" التي اختزلت الإنسان في بعد واحد من أبعاده ، ونظرت إليه كفرد منتج مستهلك فقط ، وقد أدى هذا كله إلى غياب القيم وانفصال المبادئ عن الحياة ، وتهميد السبل لدعاة هذا الإله الجديد "إله النمو" إلى إشاعة العبثية والدعوة إلى العدمية ، بعدما تبين لهم أن الإنسان أقصى الإله ولم يبق إلا هو في الوجود[٨٤].

وقد تتابعت نداءات عدد كبير من المفكرين تحذر من ضياع الإنسان في الحضارة الغربية ، وتكشف عن الأخطار المترتبة على ذلك ، وتدعو إلى البحث عن الإنسان وإرجاعه إلى الوجود من جديد ، فقد تساءل أندريه مالرو عن مصير آمال القرن التاسع عشر وتطلعاته ، وأجاب " إنها أوربا التي دمرت ولطختها الدماء ، هي التي دمرت الإنسان ولطخته بالدماء ، وهي تظن أنها تخلقه"[٨٥].

---

(٨٠) الكلمات والأشياء (٢٨١) .

(٨١) المرجع السابق (٣١٢) .

(٨٢) المرجع السابق (٣١٢) .

(٨٣) موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر ، عبدالرزاق الداوي (١٧٨) .

(٨٤) انظر في توضيح رؤية جارودي : روجيه جارودي والمشكلة الدينية ، محسن الميلي (٢٢٨-٢٣٢) .

(٨٥) الإسلام بين الشرق والغرب ، علي عزت بيجوفيتش (١٣٧) .

ويكشف الدكتور ألكسيس كاريل الأزمة التي تمر بها الإنسانية في العصر الحديث ويحدد بعض أسبابها فيقول :"إن الحضارة المعاصرة تجد نفسها في موقف صعب لأنها لا تلائمنا ، فقد أنشئت دون أية معرفة بطبيعتنا الحقيقية ؛ إذ إنها من خيالات الاكتشافات العلمية ، وشهوات الناس ، وأوهامهم ونظرياتهم ، ورغباتهم ، وعلى الرغم من أنها أنشئت بمجهوداتنا إلا أنها غير صالحة بالنسبة لحجمنا وشكلنا...

....إننا قوم تعساء لأننا ننحط أخلاقياً وعقلياً ، إن الجماعات والأمم التي بلغت فيها الحضارة الصناعية أعظم نمو وتقدم هي على وجه الدقة الجماعات والأمم الآخذة في الضعف والتي ستكون عودتها إلى البربرية والهمجية أسرع من عودة غيرها إليها ، ولكنها لا تدرك ذلك...إن القلق والهموم التي يعاني منها سكان المدن العصرية تتولد عن نظمهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية ...إننا ضحايا تأخر علوم الحياة عن علوم الجماد"[٨٦].

ويصرح شارل ديغول حين كان رئيسا لفرنسا بأن المجتمعات الغربية فقدت الإنسان قائلا:"إن مجتمعاتنا الأوربية فقدت شيئا ثمينا جدا تحت وطأة تقدمها الضخم ، ألا وهو الإنسانية ، وأعني بها القيم الروحية البشرية العليا ، فقد قطعت شعورنا وتجمدت قيمنا الأخلاقية وانحلت"[٨٧].

وأما محمد أسد فإنه كشف عن الحيرة والفراغ الروحي الذي كان يعيشه أبناء جيله في تلك المرحلة قائلا :" لقد تميزت العقود الأولى من القرن العشرين بالفراغ الروحي ، وأصبحت جميع القيم الأخلاقية والروحية التي ألفتها أوربا عدة قرون غير ذات شكل مقرر محدود ؛ وذلك بفعل الفظائع التي كانت قد حدثت ما بين عام ١٩١٨م ، ولم يبدُ أن مجموعة جديدة من القيم ستفرض نفسها ...وبسبب فقدان المقاييس الأخلاقية الموثوق بها ، لم يستطع أحد أن يقدم إلينا نحن الشباب أجوبة مرضية عن كثير من الأسئلة التي كانت تحيرنا ، كان العلم يقول :" المعرفة هي كل شيء" ونسي أن المعرفة دونما هدف أخلاقي لا يمكن أن تؤدي إلا إلى الفوضى والغموض"[٨٨].

ويكتب زكي نجيب – وهو الخبير بالحالة الغربية – وصفا دقيقا لحالة ضياع الإنسان في الفكر الغربي فيقول :"لقد فشل الغرب نفسه – وهو صانع العلم الحديث- في أن يقيم لنفسه مثل هذا اللقاء بين الطرفين- القيم والتطور- ، فكان له العلم ، ولكنه فقد الإنسان ، وليس هذا اتهاما من عندنا ، بل يكفي أن نتتبع الأدب في أروبا وأمريكا اليوم – والأدب هو المرآة المصورة للإنسان وما يعتمل في نفسه – لنرى ما يحسه الناس هناك في دخائل صدورهم من ملل ، وسأم ، وضيق ، وحيرة وضياع ، إن الإنسان هناك يساير عصره العلمي في مقتضياته ، لكنه لا يجد الفراغ ليخلو إلى نفسه ، ويصغي إليها ، كأنما كل فرد هناك هو فاوست ، أغراه الشيطان بأن يبيع نفسه من أجل علم يحصله أو مال يكسبه أو قوة يستبد بها ويطغى... ولسنا نقول ذلك وفي أذهاننا ذرة من رغبة في التهوين من شأن العلم والمال والقوة ، بل نقوله لنؤكد ضرورة أن يضاف إليها شيء آخر ، هو القيم الخلقية والجمالية التي تجعل من الإنسان إنسانا بالعمق ، بعد أن جعل منه العلم والمال والقوة إنسانا بالطول والعرض"[٨٩].

---

(٨٦) الإنسان ذلك المجهول (٣٧) .

(٨٧) الإسلام وأزمة الحضارة الإنسانية المعاصرة ، عمر بهاء الدين الأميري (٢١) .

(٨٨) الطريق إلى الإسلام (٨٥) .

(٨٩) تجديد الفكر العربي (٢٧١) .

وكتبت أدريين كوخ كتابا جمعت فيه مقالات عدد من المفكرين والعلماء تحدثوا فيها عن تشخيص الأزمة التي تعصف بالعصر الحديث ، فتقول في تقديمها لكتابها كاشفة عن حجم الأزمة التي يعيشها الإنسان البعيد عن الإيمان بالله :"هذا العصر الفظيع ! من ذا الذي يتدبر مسيره وتاريخه ولا يحكم عليه بالفظاعة ! ومن ذا الذي ينكر أن الثقة التي كانت تملأ نفوسنا عند مطلعه قد زالت من النفوس ليس من شك في أن الأزمة التي تعانيها في هذا العصر الحاضر فريدة في تاريخ الإنسان ، فهي أعمق وأوسع انتشارا من أية أزمة أخرى عرفها تاريخ الإنسان ؛ لأنها أزمة الوجود البشري ذاته... إن هذه المخاوف التي تهدد الفرد تهدد أيضا المجموعة البشرية كلها كما تهدد الفرد : إنها أزمة الفرد ، وأزمة العلاقة بين الفرد والطبيعة ، وبين الفرد وما يعمل ، وبينه وبين غيره من الناس ، وبين النظام الاجتماعي"[٩٠].

إن أكبر مشكلة في الحياة المعاصرة في نظر رينيه دوبو هي "شعور الإنسان أن الحياة قد فقدت معناها، فالمشاعر الدينية والتقاليد الاجتماعية القديمة تنخرها المعلومات العلمية وسخافة الأحداث العالمية، ونتيجة لذلك انتشر تعبير "مات الإله" بصورة واسعة في الأوساط اللاهوتية والعلمانية على السواء ، وبما أن فكرة الإله كانت ترمز لوحدة الكون بمجموعه : الخلق والمخلوقات ، لذا يبقى الإنسان الآن بدونها كسفينة بلا مرساة ولا قرار لها"[٩١].

ويذكر أن البشرية الآن "تعايش أشكالا متنوعة من الغربة ، فالضيق الاجتماعي والثقافي لا يؤثر فقط على المفكرين الواعين والعمال الصناعيين والطبقات الفقيرة ، بل يؤثر أيضا على كل الذين يشعرون بانسحاق فرديتهم"[٩٢]، ويؤكد على أن " الإنسان المعاصر قلق حتى ولو كان في زمن السلم ، وفي جو البحبوحة الاقتصادية ؛ لأن عالم التكنولوجيا الذي يشكل محيطه المباشر الذي فصله عن عالم الطبيعة الذي تطور الإنسان فيه أصلا ، فصل في توفير حاجات الإنسان الأساسية التي لم تتغير ولم تتبدل، ومن نواح كثيرة يشبه إنسان الصعر الحيوان البري ، الذي يقضي حياته في حديقة الحيوانات ، فالإنسان الآن كهذا الحيوان يتوفر له الغذاء الكافي والحماية الكافية من القسوة ، ولكنه يخرج من المثيرات الطبيعية الأساسية للعديد من وظائفه الجسدية والفكرية ، فإنسان اليوم ليس فقط غريبا عن أخيه الإنسان ، وعن الطبيعة ، بل الأهم بكثير هو أنه غريب معزول عن أعماق ذاته"[٩٣]. ثم أشار إلى أن هناك بعضا من المفكرين الذين يتبنون آراءً تفاؤلية عن مستقبل الإنسان ، وأن الإنسان سيزداد قوة وسعة في العلم وتوغلا في معرفة الطبيعة ، ولكنه أكد على أن تلك التنبؤات لا تنفع الإنسانية كثيرا ؛ لأن الإنسانية لا ينقصها الآن زيادة في التوسع المادي ، وإنما ينقصها البحث عن المعاني الروحية والمبادئ القيمية[٩٤]، وكرر التأكيد على أن أهم الواجبات التي يجب تركيز البحث عليها الآن هو البحث عن معنى لحياتنا الإنسانية[٩٥].

وأما بوكانن فإنه أطلق صرخة مدوية في العالم الغربي الذي طغت عليه العلمانية والنزعة الإنسانية المستغنية عن الخالق ، وذكر أن"مبدأ "اللذَّة" الجديد غيرُ قادرٍ على إعطاء الناس سببًا كافيا ليستمروا في الحياة، وثماره المبكِّرة تبدو سامة"[٩٦]، ثم

([٩٠]) آراء فلسفية في أزمة العصر (١٥) .

([٩١]) إنسانية الإنسان (٤٧) .

([٩٢]) المرجع السابق (٤٨) .

([٩٣]) المرجع السابق (٤٩) .

([٩٤]) انظر : المرجع السابق (٥٢) .

([٩٥]) انظر : المرجع السابق (٢١٨) .

([٩٦]) موت الغرب (٢٧) .

تحدث طويلا عن آثار العلمانية والانفصال عن الاتصال بالخالق ومحاولة الاستغناء عن دينه ووحيه على المجتمعات الغربية ، وأكد أن ذلك هو أحد أهم الأسباب التي ستؤدي بالإنسان في الغرب إلى الانتحار والموت[٩٧].

ولو أخذنا نتتبع مقالات المفكرين والعلماء الذين صرحوا فيها بالأزمة التي تعشيها الإنسانية وأكدوا فيها ضرورة البحث عن المعاني الروحية وإرجاعها من جديد إلى الإنسان وتأسيس المعنى الذي تقوم عليه الحياة لطال بنا المقام جدا[٩٨].

وكل هذه الدلائل تدل بوضوح على أن النزعة الإنسانية المستغنية عن الإله لم تقدم للبشرية السعادة والرقي ، ولم تحافظ بإنكارها للأديان ولوجود الخالق على الإنسانية كما تدعي، وهي في الحقيقة انتهت إلى القضاء على الإنسان ، والحكم عليه بالموت والضياع في متاهات الحياة المتلاطمة .

وانتهاء الفكر الإنساني إلى العدمية يكشف بوضوح أن الإيمان بالخالق والأخذ بالأديان شرط أساسي في تحقيق المعنى الوجودي للإنسان في هذه الحياة ، وأنه مقدمة ضرورية لنشر المعاني الإنسانية البناءة في الوجود ، وأن حرمانه من ذلك يعني بالضرورة اختفاء معنى الوجود الحقيقي من حياة الإنسان، ويعني تحطم المعاني الإنسانية من حياة الشعوب .

المسار الثالث : الاكتمال الإنساني في الأديان/الإسلام ، إن السعي إلى تحصيل الاكتمال الإنساني هم مشترك بين كل الأنظمة والمدارس التي تتعامل مع الواقع البشري ، سواء كانت تلك الأنظمة دينية أو إلحادية ، وكل نظام منها يقيم من التصورات والقوانين لتحقيق ذلك الاكتمال ما يتوافق مع رؤيته للوجود ، وقد استعرضنا في المسار السابق الحالة التي انتهت إليها الرؤية الإلحادية المستغنية عن الله في بناء الاكتمال الإنساني ، وكشفنا ما فيها من خلل وقصور وانتهاك للإنسانية ذاتها ، وسنستعرض في هذا المسار التصور التي أقامه الإسلام – باعتباره الممثل الحقيقي للدين الإلهي المنزل من السماء– عن الإنسانية ونكشف عن القوانين والمبادئ التي أسسها لتحقيق اكتمال الإنسانية وتدعيم معانيها الحقيقية في الوجود.

وقد اهتم الإسلام بالإنسان كثيرا ، وتحدث عنه حديثا واسعا ، واستوعب جُلّ الأمور المهمة المتعلقة بالإنسان ، فإنا "إذا نظرنا إلى المصدر الأول للإسلام ، وهو القرآن كتاب الله ، وتدبرنا آياته ، وتأملنا موضوعاته واهتماماته ، نستطيع أن نصفه بأنه كتاب الإنسان ، فالقرآن كله إما حديث إلى الإنسان ، أو حديث عن الإنسان"[٩٩]. إن الدارس للأحكام والآداب والقوانين التي شرعها الإسلام وألزم بها المؤمنين يجد فيها معاني راقية تعتلي بالإنسان إلى أعلى درجات الإنسانية إذا هو التزم بها ، وتزيد من تميزه عن جنس الحيوانات وشدة تفرده في الطبيعة ، وتجعله سيدا وكائنا ساميا لا يساميه أحد من المخلوقات ، ولا يدانيه في منزلته غيره من الموجودات المخلوقة .

لا جرم أن الإسلام يتعامل مع الإنسان على أنه كائن مخلوق لإله عظيم جليل واسع القدرة والعلم والرحمة والقوة ، وأن له وظيفة محددة في هذا الوجود ، وأنه كيان متعدد الجوانب ومختلف الطبائع لا بد من الحفاظ عليها من كل جهة ، فالإسلام يقيم " التصور الشامل ، الذي يتصور الإنسان في حقيقته الشاملة المتكاملة : قبضة من طين الأرض ، ونفخة من روح الله ، ممتزجتين مترابطتين ، يتكون منهما كيان واحد موحد الأجزاء ، الجسم والروح حقيقة واحدة ، الجانب المادي والجانب الروحي

---

(٩٧) انظر : المرجع السابق (٣٤٠ ،٣٤١ ، ٣٧٥)

(٩٨) انظر في ذلك كله : انتحار الغرب ، ريتشارد كوك (١٠٠-١٠٢) ، وآراء فلسفية في أزمة العصر ، أدريين كوخ (١٨٢-١٨٣ ، ٢١٧) وأزمة الإنسان الحديث ، تشارلز فرنكل (٤٧-٤٩ ، ٢٠٢) ، وأساطين الفكر ، روجيه بول دروا (٢١٥) ، وخدعة التكنولوجيا ، جاك الول (٥٥ ، ٥٦ ، ٥٧ ، ٥٨ ، ٧٢) والإسلام في عصر العلم ، محمد فريد وجدي (٢٢٨-٢٤٣ ، ٢٨٣) .

(٩٩) الخصائص العامة للإسلام ، يوسف القرضاوي (٦٦) .

حقيقة واحدة ، الجانب الاقتصادي والاجتماعي والجانب الأخلاقي والمعنوي حقيقة واحدة ، كل نشاط الإنسان حقيقة ، وحقيقة مترابطة ممتزجة ، لا ينفصل النشاط الجنسي عن الأخلاق ؛ لأن هذا وذاك جزءان غير منفصلين من كيان الإنسان .

والبحث عن الطعام ، والإنتاج المادي ، وتحسين أساليب الإنتاج ، والتقدم العلمي ، كلها لا تنفصل عن النشاط الروحي والقيم الأخلاقية والإنسانية ؛ لأنها جميعا جوانب متعددة مترابطة من كيان واحد شامل متكامل ، ومن ثمة لا تنفصل في حياة الإنسان عقيدته عن واقعه ، وأخلاقه عن سلوكه ، ونشاطه الجنسي عن نشاطه الروحي ، ونشاطه المعنوي عن نشاطه المادي"[١٠٠] .

ولأجل هذا كانت نتائج الإسلام على الحياة الإنسانية أكمل من غيره من الأديان ومن المنظومات الوضعية الأخرى ، وأقوى تحقيقا لمعاني الإنسانية وأعمق وصولا إلى التميز الإنساني عن غيره من الموجودات ، وأكثر تدعيما للتفرد الإنساني عما عداه من الحيوانات ، والدلائل الدالة على ذلك من خلال المنظومة الإسلامية متعددة جدا ، وسأخص بكلام مجمل البحث في ثلاث دلائل أساسية ، هي :

الدلالة الأولى : الاكتمال الحياتي ، والمراد بذلك أن الإسلام جاء بما هو أكمل من غيره فيما يتعلق بحياة الإنسان في الأرض ، وأكثر تشريفا له على غيره من الموجودات ، وذلك من جهات مختلفة : من جهة مصدر نشأته وتكوينه ، ومن جهة منزلته وتكريمه ، ومن جهة طبيعة حياته في الأرض ، ومن جهة مصيره ومآله .

١– **أما من جهة مصدر نشأته وطبيعة تكوينه** ، فالإنسان في الإسلام مخلوق خاص ، ذو كيان متميز ، اختاره الله دون غيره من المخلوقات ليكون خليفة في الأرض ، وهو المخلوق الوحيد الذي أعلن الله لملائكته عن خلقه ، كما قال تعالى : {وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً }[البقرة:٣٠]، ، والخلافة كلمة ضخمة ذات إيحاءات كبيرة ، فهي تعني أن هذا الكائن الإنساني عظيم القدر جدا ، ذو أهمية بارزة في الحياة ، وتعني أنه مزود بخصائص الخلافة ، وأولى هذه الخصائص الاستعداد للمعرفة الثاقبة المجددة التي لا تعرف الملل ولا الكلل ، ومجهز بخصائص فطرية وعقلية تميزه عن غيره ، وبمشاعر ومؤثرات تجعل استجابته وتفاعله مع الوجود مختلفا عما عداه .

"فهذا المخلوق تحتفل به السماوات والأرض ، ويتولى الله سبحانه بنفسه إعلان مقدمه على الملأ الأعلى ، والملائكة يفزعون للنبأ ويهتزون ، ويراجعون ربهم ، ويطلبون منه مزيدا من المعرفة عن حكمة خلق الإنسان واستخلافه ، وهم الذين لا يراجعونه في أمر قط : {لا يعصون الله ما أمرهم ، ويفعلون ما يؤمرون} ، ثم يسجد الملائكة لمعجزة خلق الإنسان ، زيادة في إبراز أهميته ، وتوكيدا لتفرد هذه المعجزة بين المعجزات"[١٠١] .

وكثيرا ما يكرر الإسلام في نصوصه التأكيد في الحديث عن أصل الإنسان ونشأته على أنه مختلف عن جنس الموجودات والحيوانات وأن الله اختاره وميزه ، وأما التيارات المادية التي تبنت النزعة الإنسانية المستغنية فإنها على النقيض من ذلك ، فهي تنطلق من أن الإنسان مجرد نتيجة ضربة عشوائية من ضربات المادة الصماء ، وهي " تؤكد دائما ما هو مشترك بين الحيوان والإنسان ، بينما الدين يؤكد على ما يفرق بينهما"[١٠٢] .

([١٠٠]) التطور والثبات في حياة البشر ، محمد قطب (٢٩٨) .

([١٠١]) دراسات في النفس الإنسانية ، محمد قطب (٣٠) .

([١٠٢]) الإسلام بين الشرق والغرب (٩٥) .

وبهذا التعامل الإسلامي يشعر الإنسان بأنه مخلوق أرقى من غيره وأكمل مما عداه ، فيسعى إلى تكميل هذا الرقي ، ويتجافى عن كل ما ينزل به إلى مستويات من هو دونه من الحيوانات .

إن التعامل المادي مع الإنسان – وهو التعامل الذي تقوم عليه الإنسانية المستغنية- يحقر من شأن الإنسان ويقلل من قيمته ، فإنهم حين رأوا عظمة الكون واتساعه وطول عمره وضخامة مكوناته واكتشفوا أن الإنسان لا يساوي شيئا من حيث الحجم المادي مع تلك العظمة ، انتهوا إلى أنه مجرد حيوان صغير جاء نتيجة ضربة عشوائية عن طريق الصدفة لا غاية له ولا قيمة . ولكن هذه النظرة المادية قاصرة جدا في التعامل مع الإنسان -ذي الاختصاص الإلهي- فإننا لو أغفلنا النظر إلى مزايا الإنسان الروحية والأخلاقية والمعنوية واقتصرنا على النظرة المادية فقط ، "لرأينا أنه أسمى مخلوق في هذا الكون ... دعونا نأخذ الإنسان ونتفحصه من الناحية الفنية ومن ناحية روعة الخلق، وليس من ناحية الكم والوزن كما يفعل البقالون وبائعو الحوائج المستعملة ، ولنلقي نظرة عجلى على خلية واحدة من خلاياه وعلى دماغه لنرى ما هو المركوز فيه؟!

إن المعلومات الموجودة في شفرات كروموسومات خلية واحدة من خلاياه ٤٦ كروموسوما ، والتي تحتوي على جميع خواصه ، لو حولت إلى موسوعة مؤلفة من ٤٦ مجلدا ، لزاد حجم كل مجلد فيها على عشرين ألف صفحة ، وهذا أثر فني واحد فقط من بين الآثار الفنية التي لا تعد ولا تحصى ، في خلية واحد من بين تريليونات الخلايا الموجودة في جسم الإنسان ، فكيف بنا لو تفحصنا الأنسجة والعضلات والعظام والشرايين المؤلفة من العديد من الخلايا ، والتي يحمل كل منها خواص مختلفة ، والتي بمجموعها وبالنظام الدقيق المدهش الموجود بينها ، تؤلف الإنسان ، وتمكنه من الحياة والعيش؟!!!

ثم لنتناول رأس الإنسان ، ونلقي نظرة على دماغه ، الذي يعتبر أهم عضو فيه ، والذي تميز به عن سائر الكائنات الحية ... إذا فعلنا ذلك ، فسوف نرى عجبا! سوف نرى أن هذا الدماغ مجهز بقدرات وملكات يزيد عددها ليس على عدد المجرات في الكون ، ولا على عدد النجوم فيه ، بل يزيد بمليارات المرات على الذرات الموجودة في الكون ، وبعدد يصعب مجرد التعبير عنه ، إن إمكانية سعة الدماغ في تلقي الرسائل الواصلة إليه ونقلها هي بحدود $٢^{١٠٬٠٠٠٬٠٠٠٬٠٠٠}$ رسالة ، بينما يخمن عدد الذرات الموجودة في الكون بـ$(١٠)^{٧٩}$ ذرة ، وهذا العدد أقل من $٢^{٣٠٠٠}$ ... إذن هل تزالون تنظرون إلى الإنسان كبيضة سمكة في خضم المحيط الهادي؟!!"[١٠٣] .

وكل ذلك يؤكد الاختصاص الإلهي في خلق الإنسان وأنه ذو مصدر رباني في خلقته وفي تركيب طبيعته ، وتكشف بوضوح شديد أن الإنسان مخلوق مخصوص ، أوجد لمهمة مخصوصة به دون غيره من المخلوقات ، ولكن هناك من يريد أن يتنكر لهذه الحقيقة !!

٢–وأما من جهة منزلته وتكريمه ، فالإنسان في الإسلام أكرم مخلوق على الله في الأرض وأشرفه ، وهو ذو منزلة عالية عظيمة في الوجود ، يقول الله في الإعلان عن تكريم الإنسان على غيره : {وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلا} [الإسراء:٧٠] .

ومظاهر التكريم الإلهي للإنسان كثيرة ، فقد "كرمه بخلقه على تلك الهيئة ، بهذه الفطرة التي تجمع بين الطين والنفخة ، فتجمع بين الأرض والسماء في ذلك الكيان! وكرمه بالاستعدادات التي أودعها فطرته؛ والتي استأهل بها الخلافة في الأرض ، يغير فيها ويبدل ، وينتج فيها وينشئ ، ويركب فيها ويحلل، ويبلغ بها الكمال المقدر للحياة ، وكرمه بتسخير القوى الكونية له

(١٠٣) دارون ونظرية التطور ، شمس الدين آق بلوت (١١١) .

في الأرض وإمداده بعون القوى الكونية في الكواكب والأفلاك ، وكرمه بذلك الاستقبال الفخم الذي استقبله به الوجود ، وبذلك الموكب الذي تسجد فيه الملائكة ويعلن فيه الخالق جل شأنه تكريم هذا الإنسان! وكرمه بإعلان هذا التكريم كله في كتابه المنزل من الملأ الأعلى الباقي في الأرض . . القرآن"(١٠٤).

ويؤكد الإسلام على أن كل شيء في الوجود مهيئا لأجل الإنسان ، كما قال تعالى : {وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ} [الجاثية:١٣] .

وهذا التصور على النقيض من تصور النزعة الإنسانية المستغنية التي لا تجعل الإنسان إلا مجرد جزء من أجزاء المادة ، ولا يختلف عنها إلا في أن الصدفة زادت من تطوره على تطور الأجزاء الأخرى فحسب.

٣- **وأما من جهة طبيعة حياته في الأرض** ، فإن الإسلام قصد إلى جعْل حياة الإنسان في الأرض حياة أرقى من حياة الحيوانات الأخرى ، فحياة الإنسان في التصور الإسلامي يجب أن تكون مختلفة في رقيها ورفعتها وطبيعتها وجمالها ؛ ولأجل ذلك أكد الإسلام على وجوب الحفاظ على الضروريات التي لا يتحقق التميز الإنساني إلا بها ، فشدد على ضرورة حفظ المال والعقل والنفس والعرض والدين ، وحرم انتهاكها والتعدي عليها ، وسعى إلى تهذيبها وترشيدها .

ومن أجل تحقيق التميز الإنساني شرع الإسلام منظومة واسعة ومتناسقة من الحقوق والواجبات ، فقد شرع حق العدل ، وحق التملك والتصرف ، وحق التقاضي ، وحق التعليم ، وحق العمل ، وحق العلاج ، والحق في الحياة ، وحق المسكن ، والمأكل والمشرب والأمن ، وحق التنقل ، وشرع حقوقا للأسرة وحقوقا للفرد وحقوقا للجماعة ، وحقوقا للمرأة ، وحقوقا للرجل ، وحقوقا للأطفال .

ولم يقتصر على ذلك ، بل أقام ضمانات حسية ومعنوية متعددة تزيد من الحفاظ على تلك الحقوق، وتفصيل جميع ما يتعلق بهذه المنظومة الحقوقية يخرج البحث عن مقصوده ، وقد توسع كثير من الباحثين في شرحها وتفصيلها(١٠٥).

وفي هذه المنظومة نحن لا ندعي أن الإسلام تفرد بها ، فقد شاركه فيها كثير من المنظومات الوضعية، ولكن التميز الإسلامي ينجلي في تحقيق التوازن فيما بينها والحرص على حفظ قدر كل جزء منها بما يستحقه من التقدير والاحترام.

٤- **وأما من حيث نهايته ومصيره** ، فالتصور الإسلام يرسم للإنسان نهاية مختلفة ومتميزة عن نهاية سائر الموجودات ، ويحدد له مصيرا منفردا عن باقي الحيوانات ، فبينما التصور المادي -الذي تقوم عليه الإنسان المستغنية- يساوي بين الإنسان وبين غيره في النهاية والمصير – مع إقراره بأن الإنسان أعلى ذكاءً وقدرة وحيوية- فإن الإسلام يأبى ذلك ، ويجعل حياة الإنسان لا نهاية لها أبدا ، ويؤكد على أن الحياة في الأرض ما هي إلا مرحلة من مراحل الحياة ، ومحطة من محطاتها فقط ، ويقيم تصورا واسع الأفق فسيح الأرجاء للحياة التي يمكن للإنسان أن يعيشها .إن هذا التصور الذي يضفيه الإسلام على حياة الإنسان يزيد من آماله ، ويسليه في أحزانه ، ويرغبه في النشاط والعمل ، ويبعث في قبله الشعور بالمسؤولية ، ويقوي فيه ضبط دوافعه ونزعاته ، ويقوي من طمأنينة المظلوم والمقهور ، ويعينه على تسلية نفسه ويواسيه(١٠٦).

---

(١٠٤) في ظلال القرآن (٢٢٤١/٤) .

(١٠٥) انظر : أصول النظام الاجتماعي في الإسلام ، محمد الطاهر بن عاشور (١٣٥-١٤٩) ، والعدالة الاجتماعية ، سيد قطب (٦٤-٧٠) ، وحقوق الإنسان في الإسلام ، راوية بنت أحمد الظهار (١٦٦) .

(١٠٦) انظر : الإيمان والحياة ، يوسف القرضاوي (٧٤-١٤٥) .

الدلالة الثانية : الاكتمال العقلي ، والمراد بذلك أن الإسلام يؤكد على القوانين والمبادئ التي تجعل العقل الإنساني أكثر اتساقا ، واتساعا وأكمل تصورا ورشدا ، وأعمق حيوية وفعالية ، فبينما المذاهب المادية تجعل العقل الإنساني مجرد متلق ، وتؤسس لرؤية " العقل المتلقي السلبي" التي تذهب إلى أن العقل جزء لا يتجزأ من المادة ، خاضع لطبيعتها وقوانينها ، وهو مجرد صفحة بيضاء تتراكم عليها المعطيات الحسية المادية ، وتتجمع وتترابط لتصبح أفكارا مركبة ، فإن التصور الإسلامي يؤكد على أن العقل الإنساني مختلف عن الطبيعة ، ويؤسس لرؤية "العقل التوليدي" ، وهي الرؤية التي تؤمن بأن العقل قوة في الإنسان مزود بالمبادئ العامة التي يحكم من خلالها على الواقع والحياة ، وأن لديه القدرة على إدراك المبادئ العامة غير المادية ، مثل ماهية الظواهر ومكنوناتها ، وأن العقل ليس مجرد جزء من عالم المادي ، وإنما هو مختلف عنها غاية الاختلاف ، فهو منطوٍ على حزمة من المبادئ الكلية قبل اتصاله بالعالم والحس(١٠٧). والعقل التوليدي الذي يتميز به الإنسان المكرم من الإله يعلي من قدر ذلك الإنسان ويفتح أمامه آفاقا أوسع مما يفتحه العقل المتلقي ، فقد فتح الإسلام أمام العقل الإنساني مجالات أوسع وأرحب من المجالات الحسية الضيقة ، والنتيجة المنهجية لذلك أن الإيمان يؤدي إلى اتساع العقل الإنساني وحيويته أكثر من الرؤية المادية، وسيأتي لهذه القضية مزيد بسط في أثناء البحث .

الدلالة الثالثة : الاكتمال الأخلاقي ، إن التصور الإسلامي يؤسس لقيم ومبادئ تساعد على تكميل الأخلاق ، وتزيد من تحقيق معنى الإنسانية لدى الإنسان ، وتقوي تميزه على الحيوان ، وإثبات صدق هذه الدعوة عليه شواهد كثيرة في المنظومة الإسلامية ، ولكن سنقتصر هنا على أمر واحد يمثل لب تلك الشواهد وجوهرها ، وهو تأسيس قيمة الواجب والمسؤولية ، فالأديان كلها -ومنها الإسلام- ترتكز بشكل أساسي على هذه القيمة وتسعى إلى تعزيزها في الداخل الإنساني ، بل إنه لا يقوم للدين بنيان إلا بهذه القيمة ، وتعميقها من أقوى ما يصير الحياة الإنسانية مشبعة بالمعاني الإنسانية ؛ لأن التزام الإنسان بالواجب يعني أنه يمتلك الحرية والاختيار ، وأن لديه إرادة حرة يستطيع بها تحديد مساره ، وأنه ليس مجرد استجابة لأتراس مادية جامدة صماء ، "فعندما وهب الله الحرية للإنسان وأنذره بالعقاب الشديد ، أكد -على أعلى مستوى — قيمة الإنسان كإنسان ، بدون الدين وبدون فكرة الجهاد الروحي المتصل بالإنسان لا يوجد إيمان حقيقي بالإنسان باعتباره قيمة عليا ، بدون ذلك ينتفي الإيمان بإمكانية إنسانية الإنسان"(١٠٨).

إن قيمة الواجب تجعل من الحياة الإنسانية حياة قائمة على الاحترام والتقدير ، سالمة من الأنانية والانفرادية القاتلة للعلاقات الاجتماعية الإنسانية ، وتجعل الحياة منساقة نحو التعايش الإنساني الرفيع والترابط الروحي العميق .

واجتماع هذه المنظومة في التعامل مع الإنسان في دين الإسلام كان له أثر بليغ جدا على كثير من المفكرين والفلاسفة الخارجين عن دائرة الإسلام الذين درسوا الدين الإسلامي ، وقد كان ذلك التعامل العالي مع البنية الإنسانية سببا لاعتناق عدد منهم للإسلام ، يقول ركس إنجرام ، -وهو مصور سينمائي هولندي اعتنق الإسلام - :"إني أعتقد أن الإسلام هو الدين الذي يدخل السلام والسكينة إلى النفس ، ويلهم الإنسان العزاء وراحة البال والسلوى في هذه الحياة"(١٠٩).

ويحكي ديبورا بوتر — وهو ممن أعلن دخوله في الإسلام — تجربته الروحية فيقول :"لقد تعرضت في السنوات الأخيرة

---

(١٠٧) انظر في هذه الموازنة : دراسات معرفية في الحداثة الغربية ، عبدالوهاب المسيري (٣٥٢) .

(١٠٨) الإسلام بين الشرق والغرب ، علي عزت بيجوفيتش (١٠٣) .

(١٠٩) قالوا عن الإسلام ، عماد الدين خليل (١٥٤) .

لفلسفات مختلفة ، وخضت تجارب من الإيحاء الفردي كانت تكشف لي عن جزء من الحقيقة ، أما الآن فقد تجلى لي بوضوح أن هذه التجارب هي جزء لا يتجزأ من النظام الشامل للكون ، وأنها بعزلتها تصبح قطعا متناثرة من اللغز الكبير ، هذا اللغز المتكامل هو الإسلام ، الذي أحدث ثورة في العالم بما قدمه له من نظام شامل للحياة الخلقية والاجتماعية ونظام الحكم والنظام الروحي للإنسان"(١١٠).

ويكشف الدكتور هارولد سمث عن إعجابه بالتميز الإسلامي في التعامل مع الحياة الإنسانية، فيقول :"إن في التصور الإسلامي للإنسان اتجاها جمعيا ، فإدراك الإنسان أنه ينتمي إلى كلٍ أكبر ، وارتباطه بغيره ممن ينتمون إلى نفس الجماعة التي تؤمن إيمانه ، يهيئان للحياة الفردية وضعا اجتماعيا ليس له في الغالب وجود في الغرب الذي ينزع إلى الفردية ، فالأخوة في الإسلام تهب قوة ، وأمنا ومجالا من الوعي المشترك ، قد ينتج عنها ذلك النوع من الترابط الذي يتجاوز حدود الأوطان والأجناس ، والذي يعمل الناس متلهفين في سبيل تحقيقه في سائر بلاد العالم"(١١١).

أما جميلة قرار – وهي فتاة نسماوية ولدت لأبوين ملحدين– فإنها توضح المعاني الإنسانية التي وجدتها في الإسلام قائلة :" شعرت أنني كمسلمة يمكنني أن أحيا حياة كاملة جديرة بالحياة ، وأن الإسلام يجعل المرء يشبع حاجاته الروحية والمادية على حد سواء ، في توازن يضمن تطور عقلية ثقافية مبدعة ، ويحقق اجتهادا دائبا لتحسين الوضع المادي للإنسان ، على أساس من العلاج لا للإنسان وحده، بل لجميع الخلائق"(١١٢).

ويسجل الدكتور الهولندي ميليا إعجابه بالتكامل الإسلامي في التعامل مع الإنسان فيقول:"لقد أعجبني اهتمام الإسلام بالمادة والروح باعتبارهما قيمتين أساسيتين ، فالتطور العقلي والروحي للإنسان مرتبط في الإسلام وفي الفطرة على السواء ارتباطا وثيقا لا سبيل إلى فصله بحاجات الجسد"(١١٣).

ومن خلال هذه المسارات الثلاثة يتجلى بأن النزعة الإنسانية المستغنية لم تقم على أسس صحيحة فضلا عن أنها لم تحقق المعاني الإنسانية الحقة ، وإنما تركزت نظرتها على جانب واحد من الجوانب المكونة للكيان الإنساني ، وذلك بخلاف الرؤية التي أقامها الإسلام عن الإنسانية ، فإنها تركزت على كل الجوانب المتعلقة بالكيان الإنساني ، ولهذا اتصفت رؤيته بالاتساق والانضباط والشمول .

---

(١١٠) المرجع السابق (١٦٣) .

(١١١) المرجع السابق (١٩٧) .

(١١٢) المرجع السابق (٢١٠) .

(١١٣) المرجع السابق (٢٤٧) .

نظرية التطور – رؤية نقدية

د. هشام عزمي

مقدمة

يُعد عام ١٩٥٣ عامًا محوريًا في تاريخ الجدل القائم حول نظرية التطور؛ ففي هذا العام تم اكتشاف مادة الشريط الوراثي الـDNA على أيدي جيمس واتسون James Watson وفرانسيس كريك Francis Crick.

قبل هذا الاكتشاف لم يكن لدى العلماء أي فكرة عن كيفية تشكل الكائنات الحية. نعم، كانوا يعلمون كيف يتكون الجنين وكانوا يعلمون عن الجينات وتوارث الصفات، لكنهم كانوا يجهلون ما الذي يتحكم في عملية تميّز الخلايا والأنسجة الحية إلى ما هي عليه. الآن نحن نعلم أن تتابع النيوكليوتيدات – وحدات الـDNA – هو الذي يتحكم في ملايين الخطوات التي تحول البيضة المخصبة إلى كائن حي عديد الخلايا كالإنسان، وفي كل خلية من هذه الخلايا العديدة توجد نسخة كاملة طبق الأصل من نفس المادة الوراثية.
قبل اكتشاف الـDNA كان العلماء التطوريون بعد داروين ينظرون إلى الخواص الشكلية والظاهرية للحيوانات، ثم يقولون أن وقوع التشابه في هذه الخواص هو دليلٌ على التطور وأن هذه الحيوانات متصلة ببعضها البعض على شجرة التطور حيث تجد لكل واحد من الأنواع الحية مكانًا على هذه الشجرة. وكان علم المورفولوجي Morphology هو المختص بدراسة التركيب الظاهري للأنواع المختلفة لتحديد العلاقات التطورية بينها، لكنه الآن بعد اكتشاف الـDNA لم يعد له قيمة كدليل على صحة نظرية التطور. رغم هذا فما زال البعض يستعمل التشابهات الشكلية والمورفولوجية عند الحديث عن إثبات نظرية التطور، لكن من الناحية العلمية المحضة فهذه الأطروحات قد تجاوزها الزمن تمامًا.
قبل اكتشاف الـDNA كان من اليسير أن نجمع بعض الأنواع الحية المتشابهة شكليًا ثم نرسم شجرة التطور. وبسبب العدد المهول للكائنات الحية التي تعيش والتي عاشت على هذا الكوكب، فمن الممكن بسهولة وضع كل الكائنات في شجرة التطور المزعومة وجعلها تبدو قريبة شكليًا وتطوريًا من بعضها البعض. وبسبب هذا العدد المهول كذلك، كان من اليسير إيجاد أنواع "انتقالية" تصلح لسد الفجوات في شجرة التطور، فعلى سبيل المثال من الممكن عن طريق خلط بعض الحفريات الأساسية الخروج بإدعاء أن بعض الحيوانات التي كانت تعيش على اليابسة، مثل الخرتيت، قد تطورت إلى حيتان تسبح في البحار كما يزعم بعض مؤيدي نظرية التطور بالفعل.

لكن رغم هذه الأدلة الظاهرية المزعومة لأنصار نظرية التطور لم تكن حجتهم قادرة دومًا على دحض مخالفيهم؛ فعلى سبيل المثال كان هناك العديد من الأنواع الحية لا يمكن إيجاد أسلافٍ تطوريةٍ لها بسبب خصائصها التشريحية والوظيفية الفريدة وفائقة التعقيد. فالزرافة مثلاً كان لديها خواص فريدة في القلب والرقبة وسائر الأعضاء تسمح لها بأن تهبط برأسها إلى أسفل لشرب الماء دون أن تختنق أو أن تنفجر الدورة الدموية للمخ عن طريق آليات فسيولوجية ليس لها نظير في أي كائن حي آخر، أي أن الزرافة ليس لها سلف في هذه الخصائص الفريدة.

مثال آخر لعدم وجود السلف التطوري هو الانفجار الكامبري؛ فكثير من الحفريات المكتشفة في كندا ليس لها أسلاف معروفة. في الحقيقة الانفجار الكامبري يثير قضية أخرى: فداروين تنبأ بأن عدد الأنواع الجديدة المكتشفة عن طريق الحفريات سوف يزداد مع الزمن

حتى يملأ الفجوات التطورية بين الأنواع، لكن الانفجار الكامبري يخالف هذا التنبؤ حيث ظهرت العديد من الأنواع في سجل الحفريات فجأة دون أي سلف.

بالطبع يمكن تفسير هذا الانقطاع في سجل الحفريات بأن هذه الأنواع التطورية الوسيطة لم توجد أصلاً أو أن الزمن قد قام بمحو حفرياتها وأي آثار تدل عليها. لكن التطوريين إدراكًا منهم لهذه المشكلة قد قاموا بابتكار مصطلح التوازن المتقطع Punctuated Equilibrium أو القفزات التطورية ليحل محل التدرج الذي دعا إليه داروين؛ لأن هذا هو نتيجة ملاحظاتهم في سجل الحفريات.

في هذه الحالة نحن رصدنا خطأً ما في المنظومة التطورية، فهرع التطوريون إلى استحداث مصطلح أكاديمي فخم، كالتوازن المتقطع، يعني بالضبط عكس ما تدعو إليه الداروينية، ثم هم مستمرون في الترويج لنظرية التطور وكأن شيئًا لم يكن! ألا ترون شيئًا خاطئًا في هذه الصورة؟

لكن استخدام المصطلحات الفاخرة كالتوازن المتقطع لن ينقذ النظرية من البطلان لأننا ما زلنا نذكر مزاعم داروين، ومن الجليّ أن معطيات علم الحفريات لا تساند عددًا لا يُستهان به من توقعاته الكبرى. لقد كان سجل الحفريات مليئًا بالثغرات بشكل كان يؤدي بنظرية التطور إلى الموت البطيء.

يقول العالم التطوري الشهير ستيفن جاي جاولد: ((الغالبية العظمى من الأنواع لا تبدي أي تغيير تطوري ملموس على الإطلاق. فهي تظهر في الصخور للمرة الأولى بدون أسلاف واضحة في الطبقات التحتية، وتظل مستقرة ثم تختفي في الطبقات الفوقية دون ترك أي نسل))[١].

وكذلك البروفيسور ديفيد روب: ((... يعتقد معظم الناس بأن الحفريات توفر جزءًا هامًا جدًا من الحجة العامة لصالح التفسيرات الداروينية في تاريخ الحياة، ولكن للأسف، هذا ليس صحيحًا تمامًا))[٢].

وفي نفس السياق يقول رونالد ويست: ((على عكس ما يكتبه معظم العلماء، فان سجل الأحافير لا يدعم نظرية داروين، لأننا نستخدم تلك النظرية لتفسير السجلات الحفرية. ولذلك نحن مذنبون بالوقوع في الاستدلال الدائري حين نقول إن السجل الأحفوري يدعم هذه النظرية))[٣].

ونفس الكلام يقوله جيفري شوارتز: ((وفقًا للتطور الدارويني، فان التغير كان في حالة حركة مستمرة ... ويتبع ذلك منطقيًا أن السجل الأحفوري يجب أن يعج بأمثلة من الأشكال الانتقالية المتدرجة ... وبدلاً من سد الثغرات في السجل الأحفوري مع ما يسمى الحلقات المفقودة، وجد معظم علماء الحفريات أنفسهم في مواجهة مع حقيقة الفجوات في السجل الأحفوري، مع عدم وجود أدلة على وجود حلقات وسيطة متدرجة بين الأنواع موثقة أحفوريًا))[٤].

ونيفيل جورج: ((لا حاجة للتحجج مجددًا بفقر السجل الأحفوري. لأنه قد أصبح غنيًا بشكل قوى، ... ورغم ذلك فان سجل الحفريات لا يزال مكونًا بالأساس من الثغرات))[٥].

---

[1] Gould, Stephen Jay, The Structure of Evolutionary Theory, 2002, p. 753.

[2] Dr. David Raup, Curator of geology, Field Museum of Natural History in Chicago

[3] Ronald R. West, Paleontology and Uniformitarianism, in Compass, p. 216

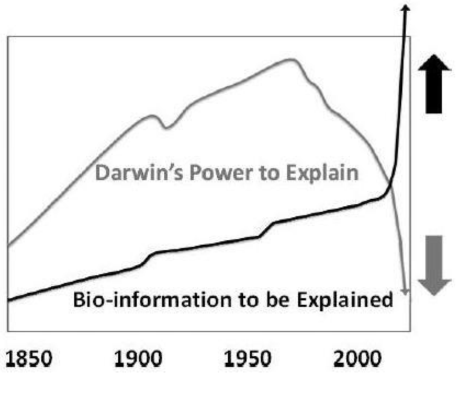
[4] Schwartz, Jeffrey H., Sudden Origins, p. 89

[5] George, T. Neville, “Fossils in Evolutionary Perspective,” Science Progress, vol. 48 January, pp. 1-3

لكن اللوم الأكبر في هذا الأمر ينبغي أن يلقى على عاتق داروين نفسه، لأنه كان المفروض أن يجمع الملاحظات العلمية من السجل الأحفوري ثم يضع نظريته بناءً عليها، لكن ما فعله هو أن وضع نظريته على خلاف وقائع السجل الأحفوري في زمنه، ثم زعم أن السجل ناقص وغير مكتمل! وأن الكشوفات المستقبلية سوف تكمله وتثبت صدق نظريته. والآن بعد عشرات السنين والكشوف الباهرة في علم الحفريات ما زال السجل ناقصًا بحسب نظرية داروين ولم يكتمل حتى الآن، وهذا هو الكابوس الذي ظل يؤرق التطوريين حتى اضطر قامة كبيرة من رموز الداروينية بحجم ستيفن جي جاولد إلى استحداث مفهوم القفزات التطورية.

بعد اكتشاف الـDNA في عام ١٩٥٣ كان من المنتظر أن تسقط نظرية التطور بالضربة القاضية؛ الآن صار مفروضًا على علماء الداروينية أن يشرحوا لنا كيف تقوم سلسلة من الحوادث العشوائية بخلق جزيئات الـDNA بالغة التعقيد لملايين الأنواع الحية المختلفة. مع مرور الوقت ساء الوضع أكثر نظرًا للكشوفات العلمية المتوالية عن مدى التعقيد والدقة والتركيب الفائق لجزئ الـDNA، ومع كل اكتشاف كانت نظرية التطور تبدو في وضع أسوأ من السابق حيث تزداد صعوبة تفسير كيف ينشأ جزئ الـDNA الفريد الخاص بكل نوع من الأنواع الحية.
عندما أُكتشف الشريط الوراثي DNA، ظهر أن المعلومات الجينية أشبه ما تكون بالمعلومات التي يكتبها الإنسان؛ فلها شفرة لغوية وشريط من الحروف يمثل في النهاية نصًا لغويًا. من أين جاءت هذه النصوص اللغوية؟ عند علماء البيولوجيا الذين يتبنون نظرية التطور، الصدفة المحضة ثم التطور الدارويني يعللان ظهور هذه النصوص المعلوماتية! وقد بذل هؤلاء العلماء جهودًا جبارةً في محاولة تفسير هذا الكم المعلوماتي الهائل في الشريط الوراثي عن طريق الطفرات العشوائية والانتخاب الطبيعي، وأغرقوا المجلات العلمية بتصوراتهم وتبريراتهم، وحاربوا بضراوة أي مخالفة للنموذج الدارويني حتى أنهم يعتبرون من يخالفه خائنًا للعلم ذاته!

لكن الحقيقة أنه أمام الزيادة المطردة في الاكتشافات الجينية في المحتوى المعلوماتي في الشريط الوراثي تضاءلت قدرة النموذج الدارويني السائد –المبني على الصدفة والعشوائية– على تفسير ظهور هذه المعلومات خصوصًا مع دقتها البالغة وتعقيدها العميق، كما يظهر في الرسم البياني بأسفل حيث نجد أن هناك انفجارًا معلوماتيًا هائلاً تم اكتشافه مؤخرًا في الشريط الوراثي يقابله انخفاض واضح في القدرة التفسيرية للنموذج الدارويني[6]. وهذه الشفرة المعلوماتية تدفعنا دومًا للسؤال المنطقي: من أين جاءت المعلومات؟ من الذي كتب برنامج الخلية بهذه اللغة الفريدة؟



---

[6] John C. Sanford (2013) Biological Information and Genetic Theory: Introductory Comments. Biological Information: pp. 203-209.

ولتقريب الصورة دعنا نضرب مثالاً قريبًا : هل من الممكن لانفجار فوضوي عشوائي في ساحة للسيارات الخردة مهجورة من ثلاثينيات القرن الماضي أن يؤدي لخلق سيارة مرسيدس جديدة من طراز ٢٠١٦ محركها يدور بكفاءة وبها مشغل اسطوانات CD Player يعمل بكفاءة وهاتف نقال يعمل عن طريق الأقمار الصناعية ومصابيحها الأمامية تضيء بقوة علمًا بأن مشغل الاسطوانات والهاتف النقال بالأقمار الصناعية لم يكونا قد اخترعا بعد في الثلاثينيات من القرن الماضي؟ مستحيل بالطبع! لكن هذا بالضبط ما يريدنا التطوريون أن نقبله في كلامهم عن نشأة الأنواع الجديدة عن طريق الطفرات العشوائية.

فضلاً عن هذا فإنه من المعلوم أن جميع الحيوانات والنباتات، بل والكائنات وحيدة الخلية، يحوي كل منها الـDNA الخاص به. وبالتالي فهناك ملايين الشفرات الوراثية للكائنات الحية والمنقرضة. ومع اكتشاف الـDNA تغيرت تمامًا دلالة شجرة التطور، وصار من اللازم على العلماء أن يفسروا كيف ظهر شريط المادة الوراثية الـDNA لكل أنواع الكائنات على وجه الأرض. وصار السؤال المحوري هو: كيف يتحول الشريط الوراثي الخاص بنوع ما بشكل يؤدي إلى ظهور نوع جديد تمامًا؟ ومما يزيد السؤال غرابة هو أن النوع الثاني الجديد كان يُعتبر أرقى وأكثر تطورًا وتعقيدًا. ومما تجدر الإشارة إليه كذلك أن هذا التحول كان يقع دون أخطاء، بمعنى أنه لا توجد ملايين المقابر العملاقة للمحاولات الفاشلة في هذا التحول من نوع إلى نوع آخر جديد كما قد يتوقع البعض، فالتحول دومًا مثالي ونموذجي! يا للعجب!

فالسؤال المحوري في الجدال القائم حول نظرية التطور هو: من أين جاءت المادة الوراثية للأنواع الجديدة؟ أو على وجه الخصوص: من أي جاءت المادة الوراثية للإنسان؟ أو بكلمات أخرى: من أي جاءت المادة الوراثية الفريدة المميزة لكل نوع من الكائنات الحية خصوصًا الإنسان؟

لا يملك التطوريون إجابة حقيقية على هذا السؤال، لهذا يخوضون في مسائل تشتت التركيز بعيدًا عن هذا السؤال المحوري، وفي نفس الوقت يتظاهرون بأنهم قد أجابوا السؤال فعلاً! ثم هم يلجئون إلى التلاعب بالمصطلحات بشكل يصرف الانتباه عن نقاط الضعف في النظرية حتى لا يتشكك أحدٌ في مصداقيتها.

إنما الحقيقة أنه لا بد من إبطال كل قوانين علم الإحصاء حتى يمكن لنظرية التطور أن تسوغ عقلاً وحتى يمكن أن تنشأ المادة الوراثية من طريق التطور الداروييني. قوانين الإحصاء وسيناريوهات المحاكاة المعدة عن طريق الكمبيوتر Computer Simulations لا يتم استدعائها أو الاستعانة بها من طرف التطوريين، بل يتم تجاهلها والإعراض عنها.

فعلى سبيل المثال، لا يوجد جهاز كمبيوتر على سطح الأرض قد بلغ من التعقيد والتركيب –ولو من طرفٍ بعيدٍ– ما بلغه شريط الـDNA الوراثي للإنسان، فمن المفروض أن تكون برامج المحاكاة المصممة عن طريق الكمبيوتر اختبارًا منصفًا لسيناريوهات نظرية التطور. لكن القوم يتلاعبون من خلال طرح نماذج محاكاة بدائية جدًا ولا تمثل حقيقة التعقيد في الشريط الوراثي أو الخلية الحية، ثم يضخمون من نتائجها ويبالغون فيها لأغراض دعائية غير علمية إطلاقًا[٧].

في الحقيقة لا يوجد في أي علم من العلوم –بخلاف نظرية التطور– الزعم بأن الحوادث العشوائية تستطيع خلق أي شيء معقد ودقيق ويعمل بكفاءة، لكن نظرية التطور تزعم أن هذا حدث ملايين المرات مع هامش خطأ ضئيل جدًا لا يكاد يذكر.

---

[7] Ewert W (2014) Digital irreducible complexity: A survey of irreducible complexity in computer simulations. BIO-Complexity 2014 (1):1–10. doi:10.5048/BIO-C.2014.1.

هل جرب أحدكم أن يأخذ برنامج كمبيوتر ويقوم بإجراء تعديلات عشوائية في الكود الثنائي binary code لهذا البرنامج ليخرج ببرنامج جديد يقوم بوظائف ومهام وعمليات جديدة لم يكن البرنامج الأصلي يقوم بها؟ طبعا مستحيل!

رغم هذا فنظرية التطور تزعم أنه يمكن أخذ الشريط الوراثي من الـDNA الذي هو أعقد بمراحل من أي برنامج كمبيوتر صممه إنسان على وجه الأرض[٨] واستخراج الملايين من أشرطة الـDNA منه عن طريق الحوادث العشوائية.

ومع تعمق العلماء في دراسة تركيب وتعقيد شريط الـDNA، تزداد نظرية التطور بعدًا عن العقل والمنطق السليم. لكن بدلاً من إعادة النظر في هذه النظرية والتشكيك في أطروحاتها، نجد أن القوم يزدادون تمسكًا بها دون أن يقدموا أدلة علمية معتبرة عن الأسباب التي تدعوهم لهذا.

لا يمكن للعشوائية أن تخلق الدقة والتعقيد والإحكام في كائنٍ واحدٍ، فضلاً عن ملايين الأنواع من الكائنات الحية على سطح الأرض. لكن نتيجةً للخداع والتدليس، خصوصًا في استعمال المصطلحات، قليلٌ جدًا من الناس ينتبه لحقيقة أن اكتشاف شريط الـDNA قد أظهر هشاشة وعبثية نظرية التطور، وسنسعى في هذه المقالات لتوضيح هذه النقطة بجلاءٍ وتفصيلٍ إن شاء الله تعالى.

التطور الصغير
Microevolution

كان من المفروض أن يؤدي اكتشاف الحمض النووي DNA إلى تغير الكثير من اصطلاحات علم الأحياء، وهو بالفعل قام بتغيرها ليس لتكون أكثر دقة، بل لتكون أكثر مراوغة! تكمن الخدعة الرئيسية للتطوريين في مسألة التلاعب بالألفاظ والمصطلحات، فهم لا يستعلمون المصطلحات بنفس المعاني التي توحي بها، لهذا من الضروري تحرير المصطلحات لدى طرفي النزاع (القائلين بالخلق المباشر والقائلين بالتطور) حتى يكون البحث على أسس وقواعد سليمة.

سنبدأ بأول مصطلح وهو تركيب الحمض النووي DNA structure لأنه مفتاح بقية المصطلحات، والمقصود به أن كل نوع من الكائنات الحية على وجه البسيطة أو تحت أديمها، سواء كان ما يزال موجودًا أو صار منقرضًا، وسواء كان حيوانًا أو نباتًا أو باكتيريا، لديه تركيب فريد من الحمض النووي unique DNA structure. كون تركيب الحمض النووي فريدًا لكل نوع من الكائنات يعني أنه يملك هيكل مخصوص لترتيب وتراص الجينات على الشريط الوراثي لا يشاركه فيه كائن آخر.

هذا التركيب للحمض النووي هو الذي يحدد ماذا سيكون هذا الكائن الحي وما هو شكله وما هي وظائفه الحيوية وما هي قدراته، فتركيب الحمض النووي لدودة القز يختلف تمامًا عن ذلك الذي للفأر وعن ذلك الذي لزهرة عباد الشمس. فمثلاً لو لدينا حيوانان يحتوي الحمض النووي لكل منهما على ١٠ آلاف جين لها نفس الوظيفة والترتيب والمواضع داخل الشريط الوراثي، فهذا يعني أن هذان الحيوانان لهما نفس تركيب الحمض النووي حتى لو كانا مختلفين ظاهريًا مثل الكلب الدانماركي الضخم Great Dane والكلب الشيواوا Chihuahua .

---

[٨] مقولة شهيرة لبيل جيتس مدير شركة مايكروسوفت الشهيرة

"DNA is like a computer program but far, far more advanced than any software ever created" (Bill Gates, *The Road Ahead*, New York: Penguin Books, 1995, p. 188).

هذا يقودنا إلى المصطلح الثاني وهو النوع species، وحقيقته أن كل تركيب مخصوص للحمض النووي يميز نوعًا مخصوصًا من الكائنات الحية، فإذا كان لكائنين نفس تركيب الحمض النووي فهذا يعني أنهما من نفس النوع. وإذا اختلفا في تركيب الحمض النووي، فهذا يعني أنهما من نوعين مختلفين. وكما ضربنا المثال بالكلب الدانماركي الضخم والشيواوا، هما كذلك من نفس النوع لأنهما يملكان نفس تركيب الحمض النووي رغم اختلاف الصفات داخل هذا التركيب، فهما من نفس نوع الكلاب رغم أنهما ينتميان لسلالتين مختلفتين. فعندما نقول إن الكلب الدانماركي الضخم والكلب الشيواوا من نفس النوع، فنحن لا نعني أن الشريط الوراثي متطابق في كل نيوكليوتيدة، بل نقصد أن هيكل ترتيب وتراص الجينات داخل الشريط الوراثي وطول ووظيفة كل جين متماثلة مع وجود اختلاف في الصفات التي تحملها هذه الجينات.

ولنضرب مثالاً يقرب المفهوم إلى الأذهان؛ نحن نعرف أن السيارات كلها ذات أربع عجلات، لكن هذه العجلات تختلف في الشكل والمواصفات من سيارة لأخرى، إنما هذا لا يغير من حقيقة كونها سيارة في نهاية المطاف. كذلك تركيب الحمض النووي هو نفسه في النوع الواحد مع اختلاف صفات الجينات فجين لون العينين مثلاً موجود في كل الناس، لكن اللون نفسه يختلف من شخص لآخر، فهناك من يحمل جين اللون الأسود ومن يحمل جين اللون الأزرق أو البني أو الأخضر، لكن كل هذه الاختلافات تقع داخل النوع الواحد وليست بين نوع وآخر. كذلك لكي يكون الكلب الدانماركي الضخم والشيواوا من نفس النوع لابد أن يكون الحمض النووي لكل منهما له نفس الطول ونفس منظومة الجينات، وهذا هو الحاصل في الواقع. بينما تركيب الحمض النووي من الجينات الذي يميز الأسد يختلف تمامًا عن ذلك الذي يميز زهرة الأوركيد في طول الشريط الوراثي ومنظومة الجينات المتراصة عليه، وذلك لأنهما ليسا من نفس النوع.

فالمقصود بالنوع وتركيب الحمض النووي هو نفس الشيء، ولا فرق بينهما في حقيقة الأمر، وكل منهما يدل على الآخر.

يضاف إلى هذا أنه في الكائنات التي تتزاوج جنسيًا عن طريق تلاقي الذكر والأنثى لابد من توافق تركيب الحمض النووي لكل منهما حتى يحدث تخصيب البويضة بالحيوان المنوي، سواء حدث هذا التخصيب في الطبيعة أو في أنبوبة اختبار. ما الداعي لذكر أنبوبة الاختبار هنا ؟ السبب هو التنوع الجيني داخل النوع الواحد مما يؤدي إلى ظهور سلالات مختلفة ظاهريًا بشكل كبير، وهنا يصلح مثالنا عن الكلب الدانماركي الضخم والكلب الشيواوا، فهما سلالتان من نفس نوع الكلاب، والتزاوج بينهما غير ممكن في الطبيعة نظرًا للاختلاف الكبير في الحجم، لكنه يمكن حدوثه في أنبوبة اختبار بالمعمل نظرًا لتوافق تركيب الحمض النووي، ويكون الناتج هجينًا يحمل صفات الأبوين.

المصطلح الثالث هنا هو التطور الصغير microevolution ويُقصد به أنه عند تلاقح ذكر وأنثى من نفس النوع، فإن ذريتهما يكون لها نفس تركيب الحمض النووي وتنتمي إلى نفس النوع، لكن صفات هذه الذرية تختلف عن كل من الأبوين، فلا يكون الأبناء صورة طبق الأصل من الأب أو من الأم، بل هجين بينهما. فالتطور الصغير يشير إلى التنوع والاختلاف داخل النوع الواحد من الكائنات الحية وإلى التنوع والاختلاف داخل نفس تركيب الحمض النووي. يجدر بنا في هذه النقطة أن نذكر بأننا قصدنا بتركيب الحمض النووي الذي يميز نوع معين أن الحمض النووي للشريط الوراثي له نفس الطول والهيكل البنائي ونفس منظومة الجينات ومواضعها، لكن النيوكليوتيدات في الجين الواحد قد تختلف لتعطي صفات مختلفة وأنماط مختلفة من هذا الجين، وضربنا المثال بالجين المسئول عن لون العينين، فقد يحمل اللون الأسود أو الأزرق أو الأخضر أو العسلي .. إلخ .. لأجل هذا قد يبدو كائنان متماثلين أو مختلفين قليلاً أو مختلفين تمامًا رغم انتمائهما لنفس النوع.

وهذا هو نفس ما يحدث مع الكلاب (كنوع). فما يحدث في التطور الصغير عند تزاوج الذكر والأنثى —سواء في الطبيعة أو في أنبوبة اختبار— وإنجابهم ذرية قادرة على التكاثر بدورها، هو أن الحمض النووي للأبناء يكون خليطًا من الحمض النووي للأبوين، لأنهم سيحصلون على شريط من الأب وآخر من الأم ليكون الشريط الوراثي المزدوج الذي سيكون له نفس تركيب الحمض النووي للأبوين والذي يميز نوع الكلاب. ورغم أنهم سيبدون مختلفين عن أبويهم إلا أنهم يحملون نفس تركيب الحمض النووي وينتمون لنفس النوع.

نفهم مما سبق أن التطور الصغير لا يخلق أنواعًا جديدة، لكنه قادر على خلق أفراد جديدة من نفس النوع أو سلالات جديدة داخل النوع الواحد، وهؤلاء الأفراد أو السلالات الجديدة يملكون نفس تركيب الحمض النووي وينتمون لنفس النوع. قد يكون للأبناء ألوان مختلفة أو أحجام مختلفة أو أشكال مختلفة، لكنهم سيظلون —مثلاً— كلابًا من نفس نوع الكلاب، وسيظل لهم نفس تركيب الحمض النووي بكل خصائصه ومواصفاته المميزة للنوع.

عندما نرى خصائص ظاهرية بارزة وسمات مميزة لمجموعتين من الحيوانات التي تحوي نفس تركيب الحمض النووي، فنحن نشير إليهم بأنهما سلالتان مختلفتان. مثال: الشيواوا والدانماركي الضخم سلالتان مختلفتان من نوع الكلاب. أو بتعبير آخر، السلالات المختلفة لها نفس تركيب الحمض النووي، لكنها لا تملك نفس ترتيب النيوكليوتيدات في الجينات داخل هذا التركيب. الجين في الشريط الوراثي قد يكون غاية في الطول، لكنه يتكون من أربعة أصناف من النيوكليوتيدات A C G T في الحمض النووي DNA. يؤدي التطور الصغير إلى وقوع تغير في ترتيب النيوكليوتيدات داخل الجينات، مما قد يؤدي إلى ظهور صفات مختلفة مثل تغير لون الفراء في الكلب، لكن طول الجين وعدد النيوكليوتيدات فيه يظل ثابتًا كما هو.

فحقيقة التطور الصغير أنه عبارة عن تغير يقع في المظهر الخارجي أو الوظائف الحيوية أو القدرة على التكاثر أو تتابع النيوكليوتيدات داخل الجين الواحد، لكنه لا يشمل التغير في تركيب الحمض النووي المميز للنوع. وبينما يقوم تركيب الحمض النووي بتحديد كل نوع، يقوم ترتيب النيوكليوتيدات داخل الجينات بتحديد التنوع والاختلافات بين سلالات النوع الواحد، وهذا هو التنوع هو المقصود بالتطور الصغير. فخلاصة الموضوع أنه مع التطور الصغير لا توجد أنواع جديدة، قد توجد سلالات جديدة، أما أنواع جديدة فلا! نشوء أنواع جديدة يتطلب وقوع التغير في تركيب الحمض النووي نفسه، وهذا ما سوف نناقشه عند الكلام عن التطور الكبير في المقال القادم.

باختصار فإن مصطلحات النوع وتركيب الحمض النووي والتطور الصغير كلها تدور حول نفس الشيء، وهو نفس النوع أو نفس تركيب الحمض النووي، فلو هناك كائنان على وجه الأرض من نفس النوع لكنهما يبدوان مختلفين ظاهريًا، فهذا يعني أنهما ينتميان لسلالتين مختلفتين، والسلالات تظهر عن طريق التطور الصغير.

من المهم جدًا أن نستوعب مفهوم النوع الذي يملك جميع أفراده نفس تركيب الحمض النووي لأنه سيقودنا إلى نقطة مهمة بخصوص الذرية القادرة على الإنجاب والتكاثر؛ فإذا تزاوج ذكر وأنثى من نفس النوع لكن من سلالات مختلفة، هل ستكون ذريتهما قادرة على الإنجاب؟ الإجابة هي نعم، لأن تركيب الحمض النووي عند تخصيب بويضة الأنثى بالحيوان المنوي الذكري سيكون متوافقًا، وبالتالي

سيتكون شريط وراثي يمكنه نقل صفاته لأجيال أخرى مقبلة. لكن هل سيبدو الأبناء مثل الآباء في هذه الحالة؟ هنا الإجابة ليست بالضرورة نعم، فقد يشبهون أحد الأبوين أو لا، وقد يشبه أحدهم أحد الأبوين في صفة أو أكثر ولا يشبهه في البقية، وقد تكون بعض صفات بعض الأبناء مختلفة تمامًا عن صفات الأبوين، وباب الاحتمالات مفتوح على مصراعيه. والحقيقة أن القائمين على تربية الحيوانات والطيور وغيرها لديهم خبرة كبيرة في تزويج السلالات المختلفة وتهجينها لإخراج سلالات ذات صفات معينة ومميزة ومخصوصة، لكنهم يدركون جيدًا أن هناك حدودًا لهذا التهجين الانتقائي، وذلك لأنه لا توجد جينات جديدة يمكن إضافتها من الخارج، بل هم محكومون بالجينات المتاحة في تركيب الحمض النووي للنوع. فالقضية المحورية هي أن الأبناء الناتجين عن تزاوج الذكر والأنثى من سلالتين مختلفتين سيكونون من نفس النوع ولهم نفس تركيب الحمض النووي كأبويهم، وسيكونون بالتالي قادرين على الإنجاب في الظروف الطبيعية، وستكون ذريتهم المستقبلية من نفس النوع، لكن لا يشترط أن تكون من نفس السلالة.

في هذا الإطار نستطيع أن نضع عصافير داروين Darwin's finches كمثال على التطور الصغير. كل هذه العصافير تنتمي لنفس النوع وتملك نفس تركيب الحمض النووي، لكن كل سلالة منها تحمل صفات مختلفة على جيناتها مما أدى إلى وجود اختلافات بينها في العديد من الصفات مثل حجم ولون الريش وقوة وشكل المنقار. الانتخاب الطبيعي أو قانون البقاء للأصلح يمكن تطبيقه على هذه العصافير المختلفة نظرًا لوجود هذه الاختلافات فيما بينها. هذا القانون (الانتخاب الطبيعي أو البقاء للأصلح) في الحقيقة يصلح تمامًا في إطار التطور الصغير.

قبل اكتشاف الحمض النووي DNA لم تكن هناك وسيلة للتميز بين التطور الصغير microevolution والتطور الكبير macroevolution، ولأجل هذا كانت تعتبر عصافير داروين أمثلة سليمة على صحة التطور في أيام داروين. أما الآن فنستطيع تصنيفها كأمثلة على التطور الصغير. بعد اكتشاف الحمض النووي، أدركنا أن عصافير داروين تقع في نفس النوع لأن الحمض النووي فيها يختلف فقط في إطار التطور الصغير. قد يعتبرون سلالات مختلفة، لكنهم من نفس النوع. وهذا ما نود تنبيه القارئ الكريم إليه؛ فإن التطور الصغير في أيام داروين كان يُشار إليه باسم التطور evolution لأن الحمض النووي كان مجهولاً ومصطلح التطور الصغير لم يكن قد ظهر إلى الوجود.

اختلاف تتابعات النيوكليوتيدات يمكنه أن يخلق أحجام وأشكال ووظائف مختلفة لمناقير العصافير وأنماط وألوان مختلفة للريش وغيرها من الاختلافات، لكنه لا يقدر أن يخلق نوعًا جديدًا تمامًا لأن كل عصفور سيكون له نفس تركيب الحمض النووي. نعم، يستطيع التطور الصغير أن يؤدي إلى إمكانيات أفضل للبقاء والتكيف، ثم يقوم الانتخاب الطبيعي بعمله على التطور الصغير. مفهوم البقاء للأصلح لا ينطبق إلا في حدود التطور الصغير. كان داروين مخطئًا في اعتبار العصافير أنواعًا مختلفة، لكنه توفى قبل اكتشاف الحمض النووي فهو معذور من هذه الجهة، ولم يكن هناك مصطلح يصلح لوصف مشاهداته إلا التطور.

المسألة المهمة في هذه المقالة هو التأكيد على حقيقة أن التطور الصغير لا يمكنه خلق أنواع جديدة؛ أي: لا يمكنه خلق تركيب جديد للحمض النووي سواء كان أطول أو يحتوي جينات جديدة أو منظومات جينية جديدة. وبما أن تركيب الحمض النووي سيكون ثابتًا، فإن الذرية ستكون من نفس النوع لا غير. التطور الصغير لا يغير طول الحمض النووي، ولا يغير عدد الجينات، ولا وظائف الجينات، ولا أطوال الجينات، لكنه يستطيع أن يؤثر على مواضع النيوكليوتيدات داخل الجين. وبالتالي فهو لا يمكنه خلق أنواع جديدة أو تركيب جديد للحمض النووي، لكنه يستطيع أن يؤثر على المظهر الخارجي للحيوان أو النبات وأن يخلق سلالة جديدة ضمن سلالات النوع الواحد.

لو وضع العلماء أنواعًا مختلفة من الحيوانات، ذكورًا وإناثًا، على كوكب بعيد يحوي الهواء والغذاء وتركوهم لملايين السنين، ثم عادوا إليها لوجدوها قد تكاثرت وتنوعت إلى العديد من الأشكال والأحجام والألوان، لكن كل نوع من الحيوانات سيكون له نفس تركيب ونفس طول الحمض النووي الذي كان عليه أسلافه الذين جاؤوا الكوكب أول مرة، وسيكون الحمض النووي له نفس الحجم والطول والوظائف، إنما سيقع التنوع والاختلاف داخل الجينات أنفسها، وليس في طول الحمض النووي أو تركيبه.

التطور الكبير
Macroevolution

من العسير في الحقيقة وضع تعريف للتطور الكبير نظرًا لأنه لم يسبق رصده أو رؤيته في الطبيعة أو حتى في معامل الاختبار. التطور الكبير عبارة عن مفهوم نظري افتراضي يشير إلى نشوء أنواع جديدة، أي: نشوء تركيب جديد ومختلف للحمض النووي، ويفترض العلماء التطوريون أن التطور الكبير قد وقع ملايين المرات على كوكب الأرض، لكنهم لم يسبق لهم رؤيته يقع سواء في الطبيعة أو في المعمل. فهم في حقيقة الأمر لا يدرون كيف حدث، كل ما في الإمكان هو تخمين كيف يمكن أن يكون قد حدث، وهذا بالطبع لا يعني أنه حقيقة. فها هو العالم الدارويني ثيودوسيس دوزانسكي Theodosius Dobzhansky يعترف بعدم وجود دليل متين يعمل على ربط التطور الصغير بالتطور الكبير، ولا توجد طريقة لفهم آليات التطور الكبير التي تحتاج للزمن بالمقاييس الجيولوجية إلا من خلال تعميم آليات التطور الصغير المشهودة في فترة حياة الإنسان، وانتهى إلى القول بأنه ((لهذا السبب فإننا مجبرون على وضع علامة مساواة بين آليات التطور الصغير وآليات التطور الكبير وفق معلوماتنا القاصرة الآن للمتابعة في أبحاثنا إلى أقصى حد يمكن أن تسمح به هذه الفرضية))[٩]، فدوزانسكي في الحقيقة كان مضطرًا إلى هذا الافتراض مع عدم وجود دليل عليه. ولا يزال هذا الافتراض محل جدل ونزاع، فعالم الوراثة ريتشارد جولدشميت Richard Goldschmidt كتب يحتج ((بعدم كفاية التطور الصغير لفهم التطور الكبير))[١٠]، واستنتج أنه ((لا يؤدي التطور الصغير إلى تجاوز حدود النوع الواحد، وإن الناتج النموذجي عن عمليات التطور الصغير – الأعراق المنتشرة على أراض مختلفة– ليست أنواعًا طليعية))[١١].

---

[9] Theodosius Dobzhansky, Genetics and the Origin of Species, (1937; reprinted New York: Columbia University Press, 1982), p. 32

[10] Richard Goldschmidt, The Material Basis of Evolution (New Haven: Yale Universirt Press, 1940), p. 8

[11] Ibid., p. 396

وبالمثل كتب مجموعة من علماء الأحياء في مجلة علم الأحياء النمائي عام ١٩٩٦: ((قد يكون علم الوراثة كافيًا لشرح التطور الصغير؛ لكن لا تصل التغيرات التطورية الصغيرة في تواتر الموروثات لحد تحول الزواحف إلى ثدييات أو تحول السمك إلى برمائنات. يؤدي التطور الصغير إلى التكيف مع البيئة بما يعني البقاء للأصلح ولا يعني ظهور الأصلح))، ووصلوا إلى استنتاج أن ((أصل الأنواع – مشكلة داروين- تبقى مشكلة غير محلولة))[١٢]. وكذلك كتب عالم الأحياء شين كارول Sean Carroll في مجلة ناتشر عام ٢٠٠١: ((المشكلة العالقة في علم الأحياء التطورية هي كفاية العمليات المشاهدة في الجماعات والأنواع الحية – التطور الصغير- لتفسير التغيرات الكبيرة والتي تجري في فترات طويلة من تاريخ الحياة))[١٣].

ويعترف بهذا د. أحمد شوقي أستاذ الوراثة بجامعة الزقازيق رغم أنه من المؤيدين لنظرية التطور بقوله: ((إن المستويات الدقيقة الأصغر microevolution يمكن مشاهدتها وإحداثها، أما المستويات الأكبر macroevolution ففرضياتها أكثر من حقائقها))[١٤].

إذن كيف يمكن أن يحدث التطور الكبير؟

الاحتمال الأول هو أن التطور الكبير يحدث عن طريق حدوث طفرة في الحمض النووي الخاص بأحد الأبوين أو كلاهما، مما أدى إلى نشوء أبناء ذوي حمض نووي متطفر ومختلف وجديد تمامًا وقابل للحياة، أي: نوع جديد بتركيب جديد للحمض النووي. وهذا هو السيناريو الأشهر بين التطوريين لتفسير كيفية نشوء نوع جديد أو تركيب جديد للحمض النووي عن طريق التطور الكبير. لكنه لم يسبق أن رصده أو لاحظه أحدٌ من قبل.

الاحتمال الثاني هو أن يحدث التطور الكبير عن طريق تزاوج ذكر وأنثى من نفس النوع لكن الابن ليس من نفس نوع أبويه بسبب حدوث طفرة في تركيب الحمض النووي الخاص به بعد حدوث التخصيب، بالإضافة إلى هذا سيكون الابن قادرًا على الانجاب. لكن للأسف لن يكون هناك حيوان آخر قابل للتزاوج معه يحمل نفس تركيب الحمض النووي.

الاحتمال الثالث هو أن يحدث التطور الكبير عن طريق تزاوج ذكر وأنثى من نوعين مختلفين لكن متقاربان جدًا، مما يؤدي إلى نشوء أبناء بتركيب حمض نووي جديد ونشوء نوع جديد. وفي هذه الحالة سيكون الابن قادرًا فقط على التزاوج من أقرانه الذين يملكون نفس الطفرة لا غير.

ما الذي يجمع هذه الاحتمالات الثلاثة؟ فيها جميعًا لابد من نشوء تركيب جديد للحمض النووي! بخصوص الأنواع التي تحوي ذكرًا وأنثى، فإن الحيوان الأول الذي يملك تركيب جديد للحمض النووي لن يجد من يتزاوج معه إلا ربما ابن آخر لنفس الأبوين. أما في حالة الاحتمال الثاني فإنه من المستحيل تقريبًا أن ينشأ نوع جديد؛ لأن الحيوان الأول لن يجد من يتزاوج معه نظرًا لوقوع الطفرة والتغير في تركيب الحمض النووي بعد الإخصاب. وبالطبع لن يحل التوائم المتماثلة هذه المشكلة لأنهم سيكونون من نفس الجنس ذكرانًا أو إناثًا.

ثم هناك نقطة أخرى محورية وهي أن الحمض النووي الجديد لابد أن يحوي على الأقل جينًا واحدًا جديدًا، وأن يكون فاعلاً، أي يقوم بخلق بروتين جديد نافع ومفيد وظيفيًا. وهذا هو السبب الرئيسي في استحالة وقوع التطور الكبير؛ لأنه لا يكفي أن يوجد جين جديد مميز من النيوكليوتيدات فقط، بل لابد أن يملك القدرة على تكوين بروتينات ذات وظيفة جديدة إضافية للكائن الحي.

---

[12] Scott F. Gilbert, John M. Opitz, and Rudolf A. Raff, "Resynthesizing Evolutionary and Developmental Biology," Developmental Biology173 1996): 357-372

[13] Sean B. Carroll, "The Big Picture," Nature 409 (2001): 669

[١٤] د. أحمد شوقي، ثلاث قصص علمية – البيولوجيا.التطور.لوراثة، الهيئة العامة المصرية للكتاب، مكتبة الأسرة ٢٠١٣، ص١٤٨

نحن إذن بحاجة إلى جين واحد فقط لتجوز تسمية الابن بأنه نوع جديد، ولن يكون نوعًا جديدًا حتى تكون له وظائف جديدة، والوظائف الجديدة تتطلب جينات جديدة أو جينًا جديدًا واحدًا على الأقل. وإن لم يحتو التركيب الجديد للحمض النووي على جين جديد واحد على الأقل، فلن نعتبره نوعًا جديدًا، بل مجرد طفرة لا نوع جديد. فإنه لا يكون نوعًا جديدًا إلا إذا أضيف إليه جين جديد مما يعني أن يكون الشريط الوراثي أطول.

يضاف إلى كل هذا أن نشوء نوع جديد قادر على الإنجاب ويحوي تركيبًا جديدًا للحمض النووي أمرٌ لم يسبق رصده بواسطة أي من العلماء، وبالتالي فهذه الاحتمالات كلها افتراضات نظرية لا أكثر. بمعنى آخر؛ فإنه لم يسبق لأحد من العلماء أن شاهد نشوء أي نوع جديد سواء في الطبيعة أو في المعمل عن طريق أي من هذه الوسائل. فنحن إذا اعتبرنا أن نشوء نوع جديد يعني نشوء حمض نووي جديد مما يتطلب نشوء جين واحد على الأقل، ففي هذه الحالة تكون كل هذه الاحتمالات نظرية لا أكثر لأنه لم يسبق حدوثها لا في الطبيعة ولا في المعمل. وسنرى عند تناول المشاكل الرياضية المرتبطة بحدوث التطور الكبير أن القضية كلها أوهام وضلالات.

في حالة الاحتمال الأول تحدث الطفرات قبل التزاوج، أما في حالة الاحتمال الثاني فتقع في الأبناء بعد التزاوج، أما في الحالة الثالثة فالنوعان مختلفان أصلاً لكنهما متقاربان جينيًا، فهما يتزاوجان وينجبان أبناء أحياء.

الفكرة المحورية في التطور الكبير هي نشوء تركيب جديد للحمض النووي فيه على الأقل جين واحد جديد ونافع وفعال وظيفيًا، أي: بروتين وظيفي واحد أو أكثر. كذلك سيكون من المطلوب أن يكون الحمض النووي الجديد أكبر في الطول من القديم بسبب إضافة الجين الجديد. ولنضع في اعتبارنا أنه في حالة التطور الصغير فإنه لم يؤد أبدًا إلى نشوء نوع جديد بمعنى أنه لم يؤد إلى نشوء تركيب جديد للحمض النووي. أما في حالة التطور الكبير، فإن هناك دومًا تركيبًا جديدًا للحمض النووي، مما يعني وجود جينات جديدة أو أطول في تتابع النيوكليوتيدات.

نفهم من هذا ان طول الحمض النووي في حالة التطور الكبير سيزداد عما كان عليه في الآباء. من الناحية النظرية يمكن أن يكون أقصر، لكن التطوريين يقولون إن الأبناء يكونون أرقى وأفضل من الآباء مما يتطلب وجود ميزات إضافية، أي: جينات إضافية.

لم يسبق لأحد من التطوريين أن تكلم عن نشوء أنواع أدنى من آبائها عن طريق التطور، بل الحقيقة أنه لم يسبق لأحد أن شاهد أو رصد نشوء نوع جديد أصلاً عن طريق التطور سواء أرقى أو أدنى! لكنهم مع هذا يزعمون أن الأنواع الجديدة تكون أرقى من أسلافها، وبالتالي فنحن نتوقع أن يكون الشريط الوراثي أطول لاحتوائه على المزيد من الجينات الجديدة التي تضيف ميزات إضافية جديدة للنوع الجديد.

وكما أوضحنا سالفًا فإن الكلام عن التطور الكبير يدور كله في إطار نظري محض طالما لم يسبق لأحد رصده. ومن هذه الجهة فإن من غير المحتمل أن تؤدي أي حالة من هذه الاحتمالات إلى نشوء ذرية قادرة على الإنجاب والتكاثر والاستمرار، وهذا ما سوف نتناوله بالتفصيل في هذا المقال.

من الناحية العملية:

بعيدًا عن المشاكل الإحصائية بخصوص وقوع نفس الطفرات في كل من الذكر والأنثى، هناك مشاكل عملية؛ فالحمض النووي موجود في كل الخلايا الحية، كل حيوان وكل نبات يحوي الحمض النووي المميز له في خلاياه بحيث تحوي خلايا الكائن نفس الحمض النووي. لكن ما الفرق بين هذه الخلايا داخل الكائن الواحد؟ الفرق هو الجينات التي يتم تفعليها، فهي تختلف من خلية لأخرى، فالجينات الفعالة في الخلية العصبية تختلف عن الجينات الفعالة في خلايا الكبد تختلف عن الجينات الفعالة في خلايا القلب، وهكذا ..

معظم هذه الخلايا ليس لها علاقة بعملية التزاوج والتكاثر، أما الخلايا المتخصصة في عملية التكاثر فهي الخلايا التي سيكون حمضها النووي مؤثرًا في الأجيال التالية. فالخلية الموجودة في الجلد أو في القلب أو في المخ لن يكون لها دورٌ في التزاوج، وبالتالي لن تؤثر أي طفرة فيها في الأجيال التالية حتى لو كانت طفرة مفيدة ونافعة وظيفيًا. فلكي ينشأ نوع جديد لابد أن تقع الطفرة أو الطفرات في العدد المحدود من الخلايا المختصة بعملية التكاثر، فمن بين كل خلايا الجسم فإن نخبة قليلة ونادرة من الخلايا هي التي لابد أن تقع فيها الطفرات الصحيحة لكي تنقلها إلى الجيل القادم. فلو حتى وقعت هذه الطفرات في خلية بالجلد أو القلب أو الطحال أو أي خلية أخرى غير مختصة بالتكاثر، فلن يكون لها أي تأثير على الجيل القادم.

لنقولها بطريقة أخرى: في الأنواع المشتملة على ذكر وأنثى لابد أن تقع نفس الطفرة أو الطفرات في الحيوان المنوي الذكري والبويضة الأنثوية اللذين سيتم وقوع التزاوج أو التخصيب بينهما (وليس في أي حيوان منوي وأي بويضة) حتى تظهر الطفرة في الجيل التالي. وهذا يعني أنه من بين كل الخلايا القادرة على التكاثر (الحيوانات المنوية والبويضات) لابد أن تقع الطفرة في الحيوان المنوي المعين والبويضة المعينة اللذين سيتم تزاوجهما وليس غيرهما. فهل هذه الكيفية الموغلة في الندرة واللااحتمالية هي التي يمكن أن تكون الآلية الطبيعية لنشوء الأنواع الجديدة؟

تعقيد الخلية:

وظيفة الجينات هي تخليق البروتين، ويقوم الحمض النووي البشري –على سبيل المثال– بتخليق آلاف البروتينات المختلفة عن طريق الجينات، هذه البروتينات إما تدخل في تركيب الخلية أو يكون لها أدوار وظيفية. ما يحدث داخل الخلية عبارة عن تفاعلات موغلة في التعقيد، والعلماء يفنون أعمارهم في تعلم جزء يسير مما يحدث داخل الخلية، فمن السخيف إحصائيًا أن تنشأ جينات جديدة من النوع الذي يضيف ميزات أو وظائف جديدة للخلية بهذه الطريقة العشوائية.

ولكي نفهم هذا الأمر بطريقة أفضل دعونا نفكر في عملية إضافة جين جديد يقوم بتخليق بروتين جديد ليحسن من تعقيد ووظائف بروتينات الخلية المتداخلة والمتشابكة العلاقات كمثل إضافة قطعة معدنية جديدة في ساعة حائط متوقعين أن تجعلها تعمل بطريقة أفضل. الفكرة هنا أن تروس الساعة مصممة لكي تعمل معًا بشمل متكامل، فكيف يمكن لقطعة معدنية إضافية أن تعشق بنجاح معها بشكل صحيح وتساهم في تحسين عمل التروس المتكاملة في الساعة؟ إنها ستكون كالرجل غير المناسب في المكان غير المناسب، ستكون قطعة غير مناسبة في مكان شيء كان يعمل بطريقة جيدة.

على نفس المنوال فإن البروتينات داخل الخلية مصممة لتعمل بشكل جماعي متكامل، وإضافة أي بروتين جديد عن طريق جين جديد سيضر أكثر مما ينفع، وفي الحقيقة فإن ما يحدث داخل الخلية أعقد بمراحل مديدة مما يحدث داخل ساعة الحائط.

حتى الآن نحن وصلنا لإدراك حقيقة أن النوع المشتمل على ذكر وأنثى من المستبعد أن يقع فيه التطور الكبير عن طريق بعض الصدف السعيدة التي لابد أن تقع في نفس الذكر والأنثى وفي الخلايا الصحيحة وفي نفس الوقت، وهذه البروتينات الجديدة لابد أن تكون مفيدة ونافعة. طبعًا من غير المعقول أن نصدق أن هذا يمكن أن يقع مرة واحدة، فضلاً عن أن يقع ملايين المرات على هذا الكوكب. الشيء المؤكد أن هذا السيناريو المستحيل لو وقع سيبدأ النوع الجديد من أخ وأخته، فهذا هو أقرب شيء لوقوع منظومتان متماثلتان من الطفرات، لكن هذا طبعًا لا يمكن تصوره إلا بقدر كبير من الخيال الواسع جدًا.

تابع: التطور الكبير

لم يسبق لأحد من العلماء أن شاهد نشوء نوع جديد من الكائنات الحية، لهذا فهم ليس لديهم علم حقيقي بكيفية نشوئها. رغم هذا سوف نقوم بافتراض –على سبيل المجاراة– أن الطفرات تؤدي بكيفية ما إلى نشوء نوع جديد يشتمل على ذكر وأنثى يحمل كل منهما

تركيبًا جديدًا تمامًا للحمض النووي، وسوف نتناولها بالتفصيل من الناحية الرياضية والإحصائية إن شاء الله في أحد مقالات هذا الكتاب.

وكما تكلمنا عن التطور الكبير فدعونا نضع له تعريفًا مناسبًا؛ التطور الكبير هو نشوء نوع جديد من الكائنات الحية عن طريق التغيرات العشوائية في تركيب الحمض النووي في أبوين من نوع آخر موجود مسبقًا أو في الحمض النووي للأبناء أنفسهم أو عن طريق تزاوج نوعين مختلفين مما يؤدي إلى نشوء تركيب جديد تمامًا ومختلف عن الأبوين للحمض النووي، أي: نشوء نوع جديد. وحسب هذا التعريف فإن التركيب الجديد للحمض النووي يقتضي نشوء جين جديد واحد على الأقل على الأقل يكون فعالاً وظيفيًا، أي: يقوم بتخليق بروتين مفيد ونافع وله وظيفة داخل الخلية.

التطور الكبير يقع عندما ينشأ نوع جديد –أي: تركيب جديد للحمض النووي– عن طريق الطفرات العشوائية في الحمض النووي للذكر أو للأنثى أو كلاهما قبل التزاوج، أو في الحمض النووي للأبناء بعد التزاوج، أو تزاوج ذكر وأنثى من نوعين مختلفين لينجبا أبناء من نوع ثالث جديد تمامًا ومختلف. ومن الجدير بالذكر في هذا المقال أن نؤكد على فكرة أن وقوع التطور الكبير من نوع يشتمل على ذكر وأنثى مستبعدٌ تمامًا نظرًا للكم المهول من المصادفات العشوائية المتجانسة المطلوب توافرها في الطفرات الجينية المفترض وقوعها في الحمض النووي للأبوين أو للأبناء، إنه احتمال أبعد بمراحل من احتمال تلاحم قطرتين من ماء المطر في المحيط بينهما مسافة ألف كيلومتر! في إطار نظرية التطور، فإن الطفرات العشوائية للحمض النووي سواء قبل أو بعد أو أثناء التزاوج والتخصيب هي السبيل الوحيد لنشوء نوع جديد، وهذا ما لم يسبق رصده علميًا على الإطلاق.

ننتقل الآن إلى الكلام عن تعريف التطور من وجهة نظرنا، فكيف نعرّفه إذن؟ مصطلح التطور كان موجودًا قبل اكتشاف الحمض النووي، وبالتالي فنحن بحاجة إلى التفكر في معناه بعد اكتشافه. يدور مفهوم التطور حول نشوء الإنسان من الخلية الحية الأولى، لم يكن داروين يعلم ماهية الخلية الحية الأولى في زمنه، ولا حتى نحن الآن بالمناسبة! لكنه افترض أن كل نوع من الكائنات الحية تطور عن نوع آخر بدائي عنه، وهذا ينطبق على كل الحيوانات والنباتات. لم يكن داروين يعلم شيئًا عن الحمض النووي، وبالتالي فعلماء اليوم عليهم أن يقوموا بتأويل نظريته في ضوء الاكتشاف الجديد، فقالوا إن الحمض النووي البشري تطور عن حمض نووي صغير وقصير وبدائي في الخلية الأولى عن طريق آلاف الأنواع الوسيطة، وفي كل مرحلة من مراحل التطور كان الحمض النووي للنوع الجديد يزداد طولاً عن أسلافه مع وضع في الاعتبار أن يكون أرقى من هؤلاء الأسلاف. عند هذه النقطة نلاحظ أن مفهوم التطور الذي وضعه داروين وتم إعادة تخريجه بعد اكتشاف الحمض النووي يتطابق مع ما نعرفه نحن باسم التطور الكبير.

يُعرف التطور الكبير بأنه الوسيلة التي يتم بها ارتقاء الأنواع ونشوء أنواع جديدة، ويدور مفهوم التطور الدارويني حول فكرة أن العديد من الأنواع الوسيطة المتتابعة تنشأ خطوة بخطوة حتى يخرج إلينا الإنسان منحدرًا من الخلية الأولى، وكل نوع وسيط في هذه السلسلة هو في الحقيقة عبارة عن نوع جديد ينشأ عن سلفه. من هنا يظهر لنا أن مفهومي التطور الدارويني والتطور الكبير يعنيان نفس الشيء بمعنى أن تركيبًا جديدًا للحمض النووي يتخلق منشئًا نوعًا جديدًا في كل مرة. هنا تظهر حاجتنا إلى مصطلح التطور الكبير ليؤكد على حقيقة أن التطور الصغير لا يخلق تركيبًا جديدًا للحمض النووي، وكلا المصطلحين يعتمدان في تعريفهما على تركيب الحمض النووي DNA oriented، لكن الفارق أن التطور الصغير لا يؤدي إلى نشوء تركيب جديد للحمض النووي، بينما التطور الكبير هو الوسيلة الوحيدة لنشوء تركيب جديد أطول أو أحسن أو أرقى من الحمض النووي.

لكن لماذا لا ندخل التطور الصغير داخل مفهوم التطور الدارويني؟ يمكننا ذلك لكن المشكلة أن التطور الصغير لا يؤدي إلى نشوء تركيب جديد للحمض النووي، ولأجل أن تكون نظرية داروين صحيحة لابد من أن يكون التطور قادرًا على تخليق ملايين التراكيب الجديدة المتتابعة من الحمض النووي، وهذا ما لا يحققه التطور الصغير إطلاقًا، وليس هو مقصود التطوريين عند الكلام عن نظرية التطور، ولأجل هذا فهو لا يصلح لإدخاله في مصطلح التطور الدارويني.

نشوء نوع جديد من نوع قديم هو قلب وروح الداروينية، رغم أن داروين نفسه لم يكن لديه أي معرفة بالفارق بين التطور الصغير والتطور الكبير. نعم، هو لاحظ التطور الصغير وسماه تطورًا، لكن جوهر نظريته يدور حول مفهوم تطور الإنسان من أنواع أخرى أدنى، مثل الرئيسيات، وهذا يتطلب أن يكون التطور الكبير حقيقة ثابتة. فرغم أن داروين استعمل لفظ التطور ليشير إلى أمثلة من التطور الصغير والكبير على السواء إلا أننا ينبغي أن نضع في الاعتبار جوهر النظرية، ألا وهو نشوء الأنواع الجديدة من أخرى قديمة صعودًا حتى الإنسان. فقط التطور الكبير يحقق هذا المقصود، وبالتالي فإن مقصود النظرية في الحقيقة لا يتفق إلا مع التطور الكبير القادر على تخليق أنواع جديدة، ولأجل هذا فنحن نستعمل مصطلح التطور لنقصد به التطور الكبير فقط لا غير.

ما تحتاجه نظرية التطور لكي تكون حقيقة هو تفسير هذا الصعود أو الارتقاء من الخلية الحية الأولى (مفهوم الخلية الأولى هو كذلك أحد فرضيات نظرية التطور) حتى الإنسان مما يتطلب العديد والكثير جدًا من تراكيب الحمض النووي الوسيطة.

لو كان التطور حقيقة، فإن الحمض النووي للخلية الأولى المفترضة ينبغي أن يكون قصيرًا جدًا وبدائيًا جدًا، لأنه نشأ —من وجهة نظر التطوريين— عن طريق التفاعلات العشوائية بين الماء والطين والتربة والبرق الكهربي. ففي سبيل تفسير كيف نشأ الحمض النووي للإنسان لابد أن يوضح علماء التطور بدءًا من الخلية الأولى جميع مراحل هذا التطور والارتقاء بالحمض النووي في الأنواع المختلفة ليصير أطول وأكثر تعقيدًا حتى نصل في نهاية المطاف إلى الحمض النووي البشري. لكن هذا الارتقاء بالحمض النووي ليصير أطول وأكثر تعقيدًا لا يقع إلا عن طريق التطور الكبير فقط، لأن التطور الصغير لا يغير من تركيب ولا طول الحمض النووي. إذن فالتطور الكبير فقط لا غير هو المسئول عن تطور كل الأنواع على هذا الكوكب ما عدا الخلية الأولى المزعومة. وعليه فلكي نعلل وقوع التطور فإنه يلزمنا خلق الملايين من تراكيب الحمض النووي عن طريق الطفرات العرضية والعشوائية في الحمض النووي بما يؤدى إلى نشوء كل أنواع الكائنات الحية الموجودة والمنقرضة.

لو عددنا كل الجينات الفعالة في كل أنواع الكائنات الحية الموجودة والمنقرضة سنجد أنه يوجد ما يقرب من مليار جين على وجه الأرض. رغم هذا فإنه لم يسبق رصد نشوء جين واحد فعال جديد عن طريق الصدفة، إنما فقط عن طريق التلاعب بالمصطلحات يقوم القوم بخداع العوام والطلبة ليحسبوا أن هناك دليلاً على وقوع التطور الكبير.

باختصار، فإنه حسب نظرية التطور فإن كل نوع من الكائنات الحية ما عدا الخلية الأولى على وجه الأرض قد نشأ عن طريق طفرات صدفية عشوائية للحمض النووي إما قبل التزاوج أو بعده أو أثنائه.

دعنا الآن نرى الفرق بين التطور الكبير والتطور الصغير:

التطور الصغير لا يؤثر على تركيب الحمض النووي، هو يؤثر فقط على تتابع النيوكليوتيدات داخل نفس هذا التركيب، التطور الصغير قد يخلق سلالات جديدة لكنه لا يخلق أنواعًا جديدة لأنه لا يستطيع أن يخلق تركيبًا جديدًا للحمض النووي. وبالتالي فإن التطور الصغير ليس له أي علاقة بنظرية داروين، لأنه لا يغير طول أو تركيب الحمض النووي، ولا يمكن للبشر أن ينشئوا من الخلية الأولى أو أي من الرئيسيات عن طريق التطور الصغير لأن تركيب الحمض النووي سيظل ثابتًا. فلو كان التطور الصغير هو السبب لكان تركيب وطول الحمض النووي في الإنسان مماثلاً لذلك في الخلية الأولى وفي كل الأنواع.

أما التطور الكبير فهو قادر على خلق تركيب جديد وفريد للحمض النووي، وهو السبيل الوحيد لنشوء الأنواع الجديدة ذات التراكيب الجديدة للحمض النووي. وبالتالي فإن التطور الكبير هو الوحيد القادر على خلق تركيب جديد للحمض النووي لملايين الأنواع التي عاشت أو تعيش على كوكب الأرض.

وهذا يؤدي بنا إلى ملاحظة أنه بهذا التفريق فكل من التطور الكبير والتطور الصغير يحمل مفهومًا مغايرًا تمامًا للآخر، وكل منهما يؤدي إلى نتائج مختلفة تمامًا، فالتطور الصغير لا ينتج عن الصدفة ولا يؤدي إلى نشوء أنواع جديدة، بينما التطور الكبير ينتج عن الصدفة ويؤدي إلى نشوء أنواع جديدة.

إذن لماذا استغرقنا كل هذا الوقت وكل هذه الصفحات في التعريفات والمصطلحات؟ الغرض من هذا هو عدم إضاعة الوقت في جدل عقيم حول قضايا فرعية، أو بمعنى آخر: تعريف هذه المصطلحات يبين الفرق بين سلالة جديدة (التطور الصغير) ونوع جديد (التطور الكبير). فلو زعم أحد الناس أن التطور حدث في الطبيعة، فعليه إثبات أن هناك جينات جديدة مختلفة قد نشأت ملايين المرات من قبل مما يعني نشوء تركيب جديد للحمض النووي في كل مرة. فإذا لم توجد جينات جديدة، فهذا يعني أنه لا تطور هاهنا، لأنه لكي ترتقي من الخلية الأولى حتى الحمض النووي البشري فأنت بحاجة إلى ملايين الجينات الجديدة الفريدة التي يتم تخليقها عن طريق الصدفة العمياء والعشوائية المحضة. هذا الجين الجديد يجب أن لا يكون موجودًا في النوع القديم ولا بد أن يحمل وظيفة فعالة في النوع الجديد، أي: يقوم بتخليق بروتينات ذات وظيفة.

من المهم لقارئ هذا المقال أن يدرك الفارق بين التطور الصغير والتطور الكبير، وأنهما مفهومان مختلفان تمامًا، وأن التطور الكبير يعني زيادة في طول الحمض النووي وإضافة جينات جديدة ونشوء نوع جديد، وأن التطور الدارويني يساوي ويطابق مفهوم التطور الكبير، وأنه لا علاقة للتطور الدارويني بالتطور الصغير.

النوع
Species

يستخدم العلماء المؤيدون للتطور والمعارضين نفس المصطلحات العلمية تقريبًا، لكنهم يقصدون بها معان مختلفة تمامًا، فمثلاً ظهر لنا في المقالات السابقة أن هناك فرقًا شاسعًا بين التطور الصغير والتطور الكبير وأنهما شيئان غاية في الاختلاف، لكن التطوريين يرون أنهما نفس الشيء ولا فرق بينهما ولا داعي للتفريق، كيف هذا؟ هذا هو الحاصل وذلك لأنهم يسعون للتدليس على الطلبة بخصوص حقيقة التطور وحقيقة الأدلة عليه.
القوم لا يملكون أي دليل علمي على وقوع التطور الكبير الذي هو حقيقة التطور الدارويني، فبالتالي هم يقومون بالتدليس ليتظاهروا بأنه يوجد دليل علمي على التطور، ثم يستعملون نفوذهم العلمي والإعلامي للحط من مخالفيهم. فلا بد لهم من التظاهر بوجود دليل علمي على التطور حتى يقنعوا الآخرين، ولأنهم لا يملكون هذا الدليل المادي فهم يسعون للتدليس في المصطلحات. لأجل هذا استغرقنا كل هذه الصفحات لتوضيح وبيان المقصود بهذه المصطلحات. إذا كانت كل المصطلحات مبينة على تركيب الحمض النووي، وكان التطوريون مخلصين في استعمالها بشكل صحيح لما اقتنع بالتطور الدارويني أي شخص على الإطلاق، لهذا فهم بدلاً من استعمال مصطلحات دقيقة مبنية على الحمض النووي، يقومون باستخدام المصطلحات بشكل ضبابي فيه الكثير من الغموض والتلاعب والتدليس. وفي نهاية المطاف سيظهر أنه لا دليل حقيقي على الداروينية إلا التدليس والتلاعب بالمصطلحات، فإنه في واقع الأمر لا يوجد أي دليل على حدوث التطور الكبير الذي هو التطور الدارويني.
طبعًا يعي القارئ أن مفهوم التطور الكبير مرتبط بمفهوم النوع الذي هو بدوره مرتبط بمفهوم تركيب الحمض النووي، وذلك لأن مصطلح النوع ومصطلح تركيب الحمض النووي يعنيان نفس الشيء في الحقيقة.

مع اكتشاف الحمض النووي في ١٩٥٣ كان من المنتظر من كتب العلوم أن يتم ربط كل المصطلحات العلمية بتركيب الحمض النووي، لكن هذا لم يحدث، وليس من المتوقع أن يحدث، فمؤيدو التطور حريصون على أن يظل الغموض محيطًا بالمصطلحات العلمية. ورغم أننا لا يمكننا التحصل على الحمض النووي الخاص بالعديد من الكائنات المنقرضة إلا أن لدينا ثروة من الأحماض النووية المختلفة لكل الأنواع الحية وبعض الأنواع المنقرضة، بالإضافة إلى أن تقنية قراءة النيوكليوتيدات في الحمض النووي قد تقدمت كثيرًا. لكن الحقيقة أنه

حتى لو حصلنا على الحمض النووي الخاص بكل حيوان ونبات وكائن وحيد الخلية أو عديد الخلايا على وجه الأرض، فلن يتم ربط مصطلح النوع بتركيب الحمض النووي، لماذا؟ لأن هذا الغموض والاضطراب يخدم في الحقيقة الأيديولوجيا الإلحادية.

من المؤكد أن القارئ العزيز يتساءل الآن عن تعريف مصطلح النوع عند الداروينيين، في الحقيقة لا أحد يمكنه أن يجيب عن هذا التساؤل لأن القوم ليس لديهم حتى الآن تعريف للنوع! وهذا يعطيهم الكثير من المرونة عند الحديث عن التطور. بكلمات أخرى، فإنه إذا لم يكن للنوع تعريف محدد عند القوم فليس عليهم حرج في عدم ربط التطور بالنوع، وبالتالي يكون لديهم مساحة للمراوغة في الكلام عن نظرية التطور دون الرجوع للحمض النووي أو تركيبه، ويبدو هذا واضحًا في كون أمثلتهم على صحة الداروينية لا تشترط إطلاقًا نشوء جينات جديدة. الغموض يولد مزيدًا من الغموض ومع تعريف غامض أو حتى بدون تعريف محدد للنوع يستطيع التطوريون أن يزعموا وجود أدلة على صحة التطور كما يشاؤون دون أي قيود.

لكن قبل أن نحكي تعريف التطوريين للنوع دعنا نؤكد على تعريفنا نحن له: النوع المحدد المعين هو الذي يكون له تركيب محدد معين للحمض النووي. تعريف غاية في الدقة، أليس كذلك؟ رغم هذا نجد التطوري الشهير إرنست ماير Ernest Meyer يقول بخصوص عدم قدرة التطوريين على وضع تعريف محدد للنوع:

(لا يستطيع المرء أن يدرس أصل الفجوات بين الأنواع إلا إذا درس ما معنى الأنواع أصلاً. لكن الطبيعيين يمرون بوقت مرير عند محاولة الوصول لإجماع على هذه النقطة. في كتاباتهم يُعرف هذا الأمر بمشكلة الأنواع species problem. حتى الوقت الحاضر لا يزال لا يوجد اتفاق على تعريف النوع. هناك أسباب عديد لهذه الخلافات، لكن أهمها اثنان. الأول هو أن مصطلح النوع يستعمل للإشارة إلى أشياء مختلفة كثيرًا، للنوع كمفهوم وللنوع كتصنيف. مفهوم النوع يشير إلى معنى الأنواع في الطبيعة وإلى دورها في البيئة الطبيعية. أما تصنيف النوع فيشير إلى موضوع خاص بعلم الحيوان، إلى تجمع سكاني يقوم سويًا بتحقيق مفهوم النوع.

تصنيف الإنسان العاقل homo sapiens هو تجمع من السكان الموزعين جغرافيًا يندرج ككل تحت مفهوم نوع معين.

السبب الثاني هو أن مفهوم النوع قد تغير على أيدي الطبيعيين في المائة عام الأخيرة من كونه لصيقًا بمفهوم النوع التوبوجرافي إلى قبول مفهوم النوع البيولوجي.

لو كانت الاختلافات بين السكان عبر نطاق جغرافي لنوع ما قليلة ولا تندرج تحت فروق تصنيفية، فالنوع يسمى أحادي الصورة monotypic. رغم هذا ففي الغالب تكون السلالات الجغرافية من نوع ما مختلفة بشكل يبرر تصنيفها إلى أنواع فرعية subspecies، وتصنيف النوع الذي يتكون من عدة أنواع فرعية يسمى متعدد الصور polytypic)) [١٥].

لاحظ أنه على مدار هذه الفقرات الطويلة لم يخرج لنا ماير بتعريف للنوع، بل إنه لم يذكر الحمض النووي ولو لمرة واحدة! لماذا لا يقوم هؤلاء القوم بتعريف النوع حسب تركيب الحمض النووي؟ إنهم يتصرفون كما لو كان الحمض النووي لم يكتشف بعد!

هم يتعمدون الغموض لأن الحقيقة ستهدم مكرهم بالليل والنهار، وإن مكرهم لتزول منه الجبال، لابد لهم من التضليل والتدليس في المصطلحات وإظهار المسألة بصورة معقدة متحذلقة بحيث لا يفهم طلبة العلوم ما الذي يجري.

كل ما عليهم أن يفعلوه هو أن يعرفوا النوع بأنه التركيب المعين للحمض النووي، ثم يربطون كل مصطلحاتهم بهذا التعريف. لكنهم لن يفعلوا هذا، لابد من تغليف المسألة بسحابة من الغموض والرطانة العلمية غير المفهومة. العلماء المؤمنون بالخلق لا يحتاجون إلى هذه الأساليب المخادعة، فمصطلحاتهم مرتبطة بتركيب الحمض النووي، وهم يعلمون جيدًا أن الحمض النووي اكتشف عام ١٩٥٣. لهذا

[15] Ernest Mayer, What Evolution Is, pp. 163-165

ينبغي التنبيه على أن تعريفاتنا للمصطلحات لا تتفق وتعريفات التطوريين المبثوثة في كتب علم الأحياء التي يدرسها الطلاب في بلادنا. لن تجد في كتب علم الأحياء أي ذكر للتطور الصغير أو التطور الكبير، وهذا مقصودٌ ومتعمدٌ بالطبع.

كذلك من الأمثلة الفجة على هذا التدليس كلامهم عن الانتواع speciation، وهو افتراق نوع واحد إلى نوعين، أي: نشوء نوع جديد من نوع قديم، ولأنهم لا يملكون تعريفًا واضحًا محددًا للنوع، فمفهوم الانتواع عندهم مضطرب بشدة كذلك. فلا تعرف هل هم يقصدون به نشوء سلالة جديدة بدون استحداث تركيب جديد للحمض النووي أم نشوء نوع جديد بتركيب جديد للحمض النووي. يقول التطوري إدوارد وايلي Edward Wiley: ((لقد قتلت هذه العملية (أي: الانتواع) بحثًا، والحق أن إشكال "ما هو النوع" وإشكال "كيف ظهرت الأنواع" بعيدان عن الحل))[١٦]. ولأجل هذا تجدهم يأتون بأمثلة على التطور وهي في الحقيقة أمثلة على التطور الصغير لا الكبير، لأن هذا هو الشيء الوحيد الذي أمكن رصده في الطبيعة، أما التطور الكبير فلم يسبق رصده أبدًا، وبالتالي فليس عليه دليل واحد. رغم هذا كله يقولون إن لديهم جبالاً من الأدلة على التطور مستعملين أسوأ أساليب التدليس والتضليل.

التدليس في المصطلحات

قمنا حتى الآن بوضع تعريفات لمصطلحات النوع والتطور الصغير والتطور الكبير حسب وجهة نظر العلماء المؤمنين بالخلق ، فدعونا ننظر كيف يقوم العلماء التطوريون بتعريف هذه المصطلحات.

في الواقع موقف التطوريين ليس على ما يرام، هم لديهم جبال من الأدلة على التطور الصغير لكنهم لم يسبق لهم رصد التطور الكبير، وبالتالي فهم لا يملكون دليلاً على التطور الداروييني. هذه مشكلة عويصة للقوم، فإنه إذا لم يوجد دليل على التطور الكبير، فلا يوجد دليل على نظرية داروين، فإنه لم تسبق مشاهدة التطور الكبير إطلاقًا من قبل سواء في الطبيعة أو في المعمل مما يعني أن التطور الحقيقي لم تسبق رؤيته في أي مكان. هم يزعمون أن الأدلة على صحة التطور قوية ساحقة ماحقة لدرجة أنهم يعتبرونها في منزلة الحقيقة العلمية القطعية، تأمل مثلاً عبارات دوكينز: ((التطور حقيقة بنفس معنى الحقيقة في أن باريس تقع في نصف الكرة الأرضية الشمالي))[١٧]، ((التطور حقيقة لا مفر منها .. التطور موجود من داخلنا، ومن حولنا، وأعماله مدفونة في صخور ما مر من الدهور))[١٨]، ((الوسائل المساعدة التي للاستنتاج والتي قادت العلماء إلى حقيقة التطور هي وسائل أكثر عددًا إلى حد كبير، وأكثر إقناعًا، وأكثر اتصافًا بأنها لا تقبل الجدل، بالمقارنة بأي من تقارير مشاهدي العيان التي استخدمت في أي محكمة قانونية، في أي قرن، لإثبات التهمة في أي جريمة. برهان يتجاوز أي شك معقول؟ شك "معقول"؟ هذا هو أقل ما يحكم به في كل الزمان))[١٩].

وهذا الكلام في الحقيقة صحيحٌ تمامًا لو كان المقصود بالتطور هنا مجرد وقوع التغير مع مرور الزمن أو التطور الصغير داخل النوع الواحد Microevolution، لكن للأسف لا ينطبق هذا الكلام على التطور الكبير Macroevolution، فتشارلز داروين عندما ألف كتابه لم يسمه كيف يقع التغيير داخل النوع الواحد مع مرور الزمن، بل أسماه أصل الأنواع بواسطة الانتخاب الطبيعي، ثم قرر في

---

[16] Edward O. Wiley, The Evolutionary Species Concept Reconsidered. In: Ereshefsky, M. (edit.) The Units of Evolution: Essays on the Nature of Species; MIT Press, 1992, p. 79

[١٧] ريتشارد دوكينز، أعظم استعراض فوق الأرض، ترجمة وتقديم مصطفى إبراهيم فهمي، المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى ٢٠١٤، ج١ ص٤٣

[١٨] المصدر السابق، ص٥٣

[١٩] المصدر السابق

الكتاب أن كل الكائنات الحية بلا استثناء تنتمي إلى أصل مشترك واحد، ثم بفعل الانتخاب الطبيعي والتغييرات التدريجية العشوائية نشأت جميع أنواع الكائنات الحية سواء الموجودة على سطح الأرض أو المنقرضة.

ما رصده ولاحظه العلماء في هذا الصدد ينحصر في شيئين: الشيء الأول هو طفرات جينية لا تؤثر على تركيب الحمض النووي، أي: لا تؤدي إلى نشوء جينات جديدة، وفي بعض الأحيان تؤدي هذه الطفرات إلى بعض الميزات في الصراع من أجل البقاء؛ والشيء الثاني هو التطور الصغير. لكن لا شيء منها قادر على تفسير التطور الداروييني؛ لأن الأخير يتطلب النشوء العشوائي لملايين الجينات المعقدة إلى أقصى درجة والتي تحمل شفرات معقدة إلى أقصى درجة، بينما لم يشهد العلماء أي جين جديد نشأ عن طريق التطور أصلاً، ولم يروا شريط الحمض النووي يزداد طولاً بإضافة جينات جديدة إطلاقًا.

فعلم الأحياء التطوري إذن في أزمة، فليس لديهم دليل علمي على صحة نظرية التطور، إذن ما العمل؟ كيف يقنعون طلبة العلوم وغيرهم بأن نظرية التطور حقيقة بينما لا يوجد دليل علمي واحد ولا مشاهدة علمية واحدة للتطور الكبير؟ الحل هو دفن الحقيقة، الحل هو ممارسة الخداع عن طريق التلاعب بالمصطلحات والتعريفات، ولننظر كيف قام هؤلاء القوم بهذه الممارسات.

١) جعل التطور مصطلحًا مائعًا

سعينا في هذه السلسلة من المقالات إلى بيان الفرق الشاسع بين التطور الصغير والتطور الكبير. لهذا قام التطوريون بجعل مصطلح التطور مصطلحًا مائعًا يصلح للمعنيين، فقد يشير إلى التطور الصغير وقد يشير إلى التطور الكبير. حسبما اتفقنا فإن المصطلحين يعنيان شيئين مختلفين تمامًا، لكن التطوريين يستعملون للاثنين نفس المصطلح: التطور. وهذا يعطيهم مرونة كبيرة عند الكلام عن التطور، فقد يتكلمون عن التطور الصغير أو الكبير وهم يقصدون الداروينية والتطور الدارويني. هذه الميوعة في الاصطلاح تجعل المصطلح يعني شيئًا ما في وقت، ثم في الدقيقة التالية يعني شيئًا مختلفًا تمامًا، هذا الغموض غير القابل للسيطرة والتوقع مقصود، فأنت لن تعرف ما الذي يقصده المتكلم التطوري حقًا عندما ينطق كلمة "التطور"، وبالتالي لن يقدر طلبة العلوم والأحياء على اكتشاف الحقيقة أو تحديد موطن الخلل، وهذا لأن المصطلح المائع قد يعني التطور الصغير أو التطور الكبير.

مثلاً إذا كان موضوع الكلام هو عصافير داروين Darwin's finches وأنهم أدلة على وقوع التطور في الطبيعة، بل هم في الحقيقة من أيقونات نظرية التطور، ففي هذه الحالة يتم استخدام مصطلح التطور بغض النظر عن حقيقة الموضوع، وبهذه الطريقة سيظل الطلبة متعلقين بنظرية التطور وأنها تملك أدلة علمية على صحتها.

وفي هذا نحن نرى أنه لا غضاضة في استخدام مصطلح التطور ليشير إلى التطور الكبير باعتبار أنهما يعنيان نفس الشيء، لكنه من الغش والتدليس أن يتم استخدامه ليشير إلى التطور الصغير الذي يحمل معنى مغايرًا تمامًا.

فأهم وأخطر جانب في هذه الحيلة الخداعية هو أن مصطلح التطور صار يستعمل للإشارة إلى التطور الصغير الذي يخالفه في المعنى عند الكلام عن أمثلة على صحة الداروينية ونماذج حقيقية واقعية، وهذا من أبشع التدليس والغش والتضليل الذي يمارسه القوم في الحقيقة.

يتكلمون عن التطور كمصطلح بديل عن التطور الصغير لأنه توجد أمثلة عديدة جدًا ولا حصر لها على التطور الصغير، ولأنه قد وقع وحدث وعليه شواهد وأمثلة وأدلة لا يمكن منازعتها، إذن فالتطور الدارويني حقيقة ووقع وحدث وعليه شواهد وأمثلة وأدلة لا يمكن منازعتها، ما رأيكم في هذه الخدعة؟

٢) التجاهل التام لمصطلحات التطور الكبير والتطور الصغير

أفضل طريقة لعدم التورط في استعمال مصطلح التطور بدلاً من التطور الصغير هو إلغاء مصطلحات التطور الصغير والتطور الكبير من القاموس! لا تؤدي هذه الطريقة إلى جعل مصطلح التطور مصطلحًا مائعًا فحسب، بل تعمل كذلك على تجاهل المصطلحات الصحيحة وإقصائها.

مصطلحات التطور الصغير والتطور الكبير مصطلحات دقيقة ومحددة ومرتبطة بتركيب الحمض النووي. رغم هذا لا يسمع عنها طلاب العلوم، بل يسمعون فقط عن التطور خصوصًا عند الكلام على أمثلة التطور الصغير مما يجعل الطلبة يقتنعون بالداروينية.

مصطلحات التطور الصغير والتطور الكبير كانت ستؤدي بالطلبة إلى التساؤل والتشكك في الداروينية، لهذا كان لابد من تجاهلها وإقصائها تمامًا، خصوصًا مصطلح التطور الصغير.

٣) التظاهر بأن التطور الصغير والكبير يعنيان نفس الشيء

لأن العلماء المؤمنين بالخلق يواظبون على استعمال مصطلحات التطور الصغير والتطور الكبير، فإن التطوريين لم يتمكنوا من التجاهل التام لهذه المصطلحات وأصبحوا مضطرين إلى الإجابة عن الأسئلة المتعلقة بهذين المصطلحين، وعندها كان منهجهم هو التظاهر بأن كل من التطور الصغير والكبير يعنيان نفس الشيء، وهذا هو مسلكهم في التهرب من هذا الإشكال الجوهري.

كنا قد تكلمنا في مقال سابق عن تناولهم المراوغ والسخيف لمصطلح النوع، وأنه بهذا المسلك لا يعود هناك أي معنى للتطور الصغير والتطور الكبير، وعليه فيمكنهم الزعم بأنهما نفس الشيء. بكلمات أخرى، كيف يمكن وضع تعريف دقيق ومحترم للتطور الصغير والتطور الكبير دون وجود تعريف للنوع؟ لهذا لا غرو أنهم يزعمون أن التطور الصغير والتطور الكبير يعنيان نفس الشيء. لكن هل هما فعلاً كذلك؟ لقد فصلنا هذا الموضوع تفصيلاً في المقالات السابقة ، ورغم أنه من الواضح أنهما لا يعنيان نفس الشيء إلا أنه يتم التعامل معهما رسميًا كنفس الشيء!!

دعونا نقتبس كلام الملحد التطوري الشهير ريتشارد دوكينز Richard Dawkins بخصوص هذه القضية :

((حسنٌ، لابد أن أشير إلى التفرقة المزعومة بين التطور الكبير والتطور الصغير، وأنا أقول "مزعومة" لأن وجهة نظري أن التطور الكبير (التطور على مدار ملايين السنين) هو ما نحصل عليه عندما يعمل التطور الصغير (التطور على نطاق دورات حياة الأفراد) لملايين السنين ... أنا لا أجد أي سبب وجيه للشك في هذه المقولة: التطور الكبير هو عبارة عن العديد من قطع التطور الصغير بعد ضمها إلى بعضها البعض على مدار الزمن الجيولوجي واكتشافها بواسطة الحفريات بدلاً من العينات الجينية))[٢٠].

لاحظ أنه يستعمل مصطلحات التطور الصغير والتطور الكبير دون أي إشارة لمعنى مصطلح النوع، بمعنى آخر هو يظن أنه إذا حصل على العديد من الأمثلة على التطور الصغير التي لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تؤدي إلى زيادة حجم أو طول الحمض النووي مهما كان عددها، سوف يصل في النهاية إلى وقوع زيادة في طول وتعقيد الحمض النووي!

كيف يمكن لصفر + صفر + صفر + صفر + ... + صفر من النيوكليوتيدات الإضافية والجينات الإضافية أن تساوي ٣ بليون نيوكليوتيدة؟! هذه فضيحة رياضية بكل المقاييس!

لكن الحقيقة أنه لو لم يكن لديك إلا التطور الصغير لملايين السنين وبدأت بكائن دقيق وحيد الخلية، فسوف تحصل في النهاية على كائنات دقيقة عديدة لكنها كلها لها نفس تركيب الحمض النووي ونفس عدد الجينات ونفس طول الحمض النووي، بمعنى آخر ستكون كل الكائنات عبارة عن سلالات مختلفة من نفس هذا الكائن الدقيق وحيد الخلية. لكن دوكينز على ما يبدو لا يعرف أنه مهما كان طول الزمن فإن مجموع الأصفار لن يصل أبدًا إلى ٣ بليون تيوكليوتيدة.

التدليس من خلال المصطلحات وسيلة ماكرة لجعل الناس يعتقدون صحة نظرية التطور، لكنها في النهاية ليست إلا كذبة! التطور الصغير والتطور الكبير عبارة عن شيئين مختلفين، أحدهما حقيقة والآخر زائف، لهذا عندما يزعم أحد التطوريين أنهما نفس الشيء فهو يرتكب خطيئة كبرى في جناب العلم وفي جناب الحقيقة.

---

[20] Richard Dawkins, The Ancestor's Tale – A Pilgrimage to the Dawn of Evolution, pp. 603-605

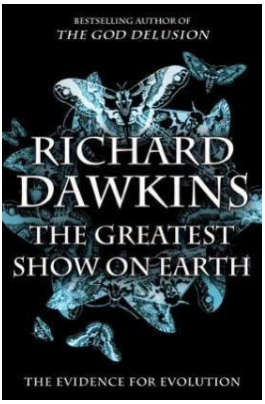
٤) الخلاصة

أول خطوة في إقناع الناس بصحة الداروينية هي الزعم بأن التطور الصغير والتطور الكبير يعنيان نفس الشيء أو أن التطور الكبير ليس إلا مجموع العديد من أمثلة التطور الصغير. هذا سمح للتطوريين أن يقوموا بإقصاء هذين المصطلحين من كتبهم. وبهذا صار مصطلح التطور يستعمل عند الكلام على أمثلة التطور الصغير، والحقيقة أن الغرض الرئيسي من كل هذه الأساليب الخادعة هو أن يوضع مصطلح التطور في محل التطور الصغير عندما لا توجد أمثلة على التطور الكبير. القوم يريدون إقناع الناس بصحة نظرية داروين وهذا غير ممكن إذا استعملوا مصطلح التطور الكبير لأنه لا توجد عليه أي أمثلة تم رصدها أو من الممكن تكرارها، وهم لا يريدون استعمال مصطلح التطور الصغير وحده لأنه سيثير تساؤلات حول كفاية التطور الصغير لتفسير نشوء الأنواع الجديدة. لأجل هذا كله هم يستعملون مصطلح التطور بدلاً من هذين المصطلحين، وبهذه الطريقة لن يكتشف أحد الخدعة الكبيرة التي وقعوا فيها. وبالطبع فإن التعريف غير الموجود لمصطلح النوع يقدم لهم خدمة كبرى في هذا الصدد.

وبناء على هذا كله يستطيع التطوريون أن يظهروا الأمثلة على التطور الصغير على أنها التطور الدارويني الذي يعمل في الطبيعة Darwinian evolution in action وبهذا تكون الداروينية حقيقة!

نموذج تطبيقي

دعونا ننظر في كتاب (أعظم استعراض على وجه الأرض – البرهان على صحة التطور) The Greatest Show On Earth – The Evidence For Evolution ، وهو أحدث كتب ريتشارد دوكينز العالم البيولوجي الملحد. دوكينز في الحقيقة يعبد داروين ويقدسه، وعنوان كتابه يوحي بأن نظرية داروين قد صارت حقيقة لا مراء فيها وأنه يوجد أطنان من الأدلة والبراهين على صحتها! ربما لو عملنا استفتاءً على أفضل كتاب عن نظرية التطور في التاريخ سيحصل كتاب (أعظم استعراض على وجه الأرض) على العديد من الأصوات، ولمن لا يعرف دوكينز فهو أشهر الملاحدة في زماننا هذا وأبرز المؤيدين لنظرية التطور وهو نفسه يرى أن كتابه (أعظيم استعراض على وجه الأرض) هو أفضل كتاب كتبه في حياته عن نظرية التطور.



إليكم المفاجأة إذن: كل الأدلة العلمية المعتبرة التي ذكرها دوكينز في هذا الكتاب للدلالة على صحة نظرية داروين هي أمثلة للتطور الصغير، وليس فيها دليل واحد حقيقي على التطور الكبير بأي صورة من الصور! هو بالفعل استعرض عددًا هائلاً من الأمثلة على التطور الصغير ليثبت أن الداروينية صحيحة وأنه لا يوجد إله.

كل ما كان على دوكينز أن يقوم به هو التخلص من مصطلحات التطور الصغير والتطور الكبير، واستعمال أمثلة التطور الصغير لكن باستخدام لفظ التطور فقط، مما يسمح له بالزعم بأنه توجد أمثلة كثيرة جدًا على صحة التطور الدارويني (الذي هو في الحقيقة ليس إلا التطور الكبير). ودعونا نتناول مثال محدد على هذا المسلك لدوكينز.

في الصفحات من ١٨١ حتى ٢٠٠ من الترجمة العربية يحكي دوكينز عن سلسلة من التجارب المعقدة طويلة الأجل أقيمت في جامعة ولاية ميتشجان على يد البروفيسور ريتشارد لينسكي Richard Lenski، هذه التجارب تم إجرائها على الباكتيريا المعوية المعروفة باسم إي كولاي E. Coli، ويصفها دوكينز بقوله: ((إثبات عملي جميل للتطور وهو يعمل))[٢١]، فما حكاية هذه التجارب؟

في عام ١٩٨٨ قام د. لينسكي مع فريق العمل التابع له ببدء هذه التجارب عن طريق وضع سلالة معينة من الباكتيريا المعوية في ١٢ أنبوبة معمل مختلفة بحيث توضع كميات محسوبة من الغذاء في كل أنبوبة ثم يتم نقل نسبة معينة من الباكتيريا الناجية من كل أنبوبة إلى أنبوبة أخرى جديدة تمامًا. غرض هذه التجربة هو رصد كيف تتغير أحجام وعادات الغذاء وغيرها في الباكتيريا مع الوقت في الـ١٢ أنبوبة، وطبعًا هذه التغيرات في كل مجموعة تقع بمعزل عن المجموعات الأخرى تمامًا لأنه غير مسموح بخلطها أو المزج بينها إطلاقًا. ولأكثر من عشرين عامًا حتى وقت تأليف دوكينز لكتابه (أعظم استعراض على وجه الأرض) استمرت التجربة وربما هي مستمرة حتى هذه اللحظة.

كل الاثني عشر مجموعة من الباكتيريا زادت في الحجم عن طريق الانتخاب الطبيعي – أي: البقاء للأصلح– وهو ما يعد مثالاً على التطور الصغير. ولم يوجد أي جين جديد أو زيادة في طول الحمض النووي، فقط تغير في بعض تتابعات النيوكليوتيدات عن طريق الطفرات فيها، لكن دون نشوء أي جين جديد، أثناء انقسام الخلية. أحد هذه الاثني عشر قبيلة –بتعبير دوكينز– اكتسب القدرة على هضم السترات citrate كما لو كانت جلوكوز glucose، لكن سائر القبائل لم تكتسب نفس القدرة. هذه القدرة في الحقيقة تطلبت وقوع طفرتين متتابعتين، وليست واحدة فقط، ولهذا لم تقع إلا في قبيلة واحدة فقط. هنا لم يتم اكتشاف جين جديد ولم ينشأ حمض نووي جديد، فقط حدث تبدل في تتابعات النيوكليوتيدات التي تتحكم في هذه الصفة. بل إن هذه القدرة على هضم السترات لإنتاج الطاقة ليست صفة جديدة في حقيقة الأمر، بل هي موجودة أصلاً في الباكتيريا لكنها لا تعمل إلا في غياب الأكسجين، لهذا كانت الطفرة الجينية هي تكرار نسخ الجين المسئول عن هضم السترات في موضع يضم جينات تعمل في وجود الأكسجين، لهذا تم تنشيطه معها. وبمجرد تنشيط هذا الجين يبدأ هضم السترات، وتعمل بقية السلسلة البيوكيميائية المتخصصة في هضم وتفكيك وأيض السترات لإنتاج الطاقة في الخلية، فالمسألة ليست معتمدة على جين واحد فقط، بل حزمة من الجينات التي تعمل في تناغم وغائية واضحة لاستخلاص الطاقة من السترات، وهذه الطفرة التي يحكي عنها دوكينز بشكل يدفع القارئ للانبهار وحبس الأنفاس ليست إلا تكرارٌ لنسخ جين موجود أصلاً يعمل تفعيله على تنشيط سلسلة كاملة من الجينات المتخصصة في هضم وتفكيك وأيض السترات، لكن الفرق أنه بينما يعمل هذا الجين في غياب الأكسجين كوسيلة لإنتاج الطاقة للخلية في الظروف البيئية القاسية، حدثت طفرة أدت إلى عمله في وجود الأكسجين. فحقيقة الأمر أن هذا الجين موجود أصلاً ولم ينشأ من نقطة الصفر بسبب الطفرات، بل تم دفعه من حالة الخمول لأجل العمل في وجود الأكسجين لا في غيابه[٢٢].

---

[٢١] ريتشارد دوكينز، أعظم استعراض فوق الأرض، ترجمة وتقديم مصطفى إبراهيم فهمي، المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى ٢٠١٤، ج١ ص١٨٢

[22] Zachary D. Blount, et al., Genomic analysis of a key innovation in an experimental Escherichia Coli population. Nature (489), pp. 513–518, 27 September 2012, doi:10.1038/nature11514

ما الذي نريد اثباته من هذا النموذج؟ على مدار ٢٠ صفحة كتبها دوكينز –حسب الترجمة العربية– عن هذه التجربة استعمل مصطلحات التطور والتطوري ومتطور ويتطور وتطور ٤٧ مرة تقريبًا، بينما لم يستعمل لفظة التطور الصغير أو التطور الكبير مرة واحدة، ما الإشكال هنا؟ على مدار تجربة لينسكي لم يحدث أن نشأت مادة وراثية جديدة، لا جينات ولا تركيب جديد للحمض النووي ولا نوع جديد من الباكتيريا ولا أمكن رصد التطور الكبير. فما تم رصده طوال هذه التجربة هو التطور الصغير، فلماذا إذن حافظ دوكينز على ترديد مشتقات كلمة التطور العديد من المرات؟ ولماذا يعتقد أن هذا الأمر مثال ناجح على وقوع التطور؟

في الإجابة على هذه التساؤلات نحتاج إلى استحضار معنى أنه لكي يقوم التطور بإيجاد الحمض النووي البشري من الخلية الأولى فإنه يلزمه آلاف المرات من إنشاء معلومات جينية جديدة أو مادة وراثية جديدة في كل نوع جديد ينشأ عن سلفه مؤديًا إلى نشوء آلاف الأنواع والتي تتمايز عن بعضها البعض بجينات إضافية على شجرة التطور المزعومة، ولكل نوع جديد على الأقل جين واحد جديد وإلا فلن يكون جديدًا.

لم تتم ملاحظة أو رصد نشوء أي مادة وراثية جديدة في تجارب لينسكي، لكن تمت ملاحظة التطور الصغير بوضوح شديد من خلال الطفرات التي تعني استبدال نيوكليوتيدة بأخرى في الشريط الوراثي وهو ما يعرف بالتطور الصغير. بكلمات أخرى فهذه التجارب ليس لها أي علاقة بالتطور الكبير الذي هو حقيقة الداروينية، وكل اكتشاف في هذه الدراسة لم يكن إلا مثال على وقوع التطور الصغير microevolution in action.

ولك أن تتخيل عزيزي القارئ عدد المرات التي استعمل فيها دوكينز مصطلح التطور الصغير في هذه الصفحات؛ ولا مرة! وهذا هو بالضبط ما نود إظهاره والتأكيد عليه. أمثلة التطور الصغير يتم استعراضها وإظهارها لكن باستعمال لفظ التطور فقط، وليس التطور الصغير، وهذا المثال تعبير نموذجي عن هذا المسلك للتطوريين في إثبات صحة التطور، هم يستخدمون أمثلة التطور الصغير تحت مسمى التطور فيعتقد القارئ أو الطالب أو الدارس وغيرهم أنهم يقصدون التطور الكبير، وليس الأمر إلا خداعًا وتدليسًا. وكل هؤلاء العلماء مثل دوكينز يستعملون مصطلح التطور بدلاً من المصطلح الأدق التطور الصغير لأجل هذا الغرض.

لأجل هذا فإن قارئ هذا الكتاب عليه أن يعتاد فكرة أنه عندما يزعم أحد هؤلاء أن لديه دليلاً أو برهانًا على صحة التطور فلابد حينئذٍ أن نسأله هل سبق اكتشاف مثال لجين جديد وظيفي نشأ عن طريق الطفرات العشوائية، ولن تكون الإجابة بنعم أبدًا.

ما قام به دوكينز في كتابه يحدث في أحكم المجلات العلمية وفي حصص علم الأحياء كل يوم للأسف. كل هؤلاء العلماء بحاجة إلى إثبات صحة الداروينية، ولأجل هذا الهدف قاموا بإلغاء مصطلحات التطور الصغير والتطور الكبير من كتاباتهم أو تظاهروا بأنهما نفس الشيء، ثم أثبتوا صحة التطور والداروينية والإلحاد بهذه الطريقة! ولك أن تتعجب من هذا التلاعب المضلل ومكر الليل والنهار الذي يمارسه القوم لإثبات نظرية علمية ليس عليها دليل علمي واحد!

نظرة أعمق للفرق بين التطور الصغير والتطور الكبير

سوف نتناول في هذا المقال الفرق بين الحمض النووي للخلية الحية الأولى والحمض النووي البشري، لكننا سنتناوله من منظور يتعلق بمدى تعقيده وتركيبه. فلو وجدت الخلية الحية الأولى، كيف نقارن حمضها النووي بالحمض النووي البشري من جهة التعقيد؟ ستكون أشبه بالمقارنة بين قارب خشبي صغير ويخت حديث فاخر!

لكي يقفز التطور من القارب الخشبي إلى اليخت الفاخر يحتاج إلى إنتاج مقادير مهولة من المادة الوراثية المغرقة في التعقيد في كل مرة ينشأ فيها نوع جديد من الكائنات الحية حسب شجرة التطور المفترضة، فيزيد تبعًا لذلك طول الحمض النووي وتزداد الشفرات الوراثية تعقيدًا وتركيبًا بصورة مطردة.

فلو فرضنا على سبيل المثال أن الخلية الحية الأولى تحوي عددًا قليلاً من النيكليوتيدات مقارنة بـ٣،٢ بليون نيوكليوتيدة في الحمض النووي البشري، ولنقل مثلاً ٢٠٠ مليون، كيف يمكن للتطور أن يضيف ٣ بليون نيوكليوتيدة للشريط الوراثي الخاص بالخلية الأولى؟ سيقول التطوريون طبعًا إن هذا حدث تدريجيًا على دفعات متتالية من خلال أنواع متتالية متتابعة على سلم التطور.

حسنٌ، فلنفترض —مجرد افتراض— أن كل نوع وسيط بين الخلية الأولى والإنسان أضاف للحمض النووي للنوع الذي يسبقه ٣٠٠ ألف نيوكليوتيدة، فإذا أردنا أن نحسب عدد الأنواع الوسيطة بين الخلية الأولى والإنسان بشكل تقريبي، فسوف يكون حوالي ١٠ آلاف نوع؛ حيث أن حاصل ضرب ١٠ آلاف في ٣٠٠ ألف يساوي ٣ بليون نيوكليوتيدة جديدة. هؤلاء يمثلون ١٠ آلاف نوع متتابعين وليسوا في نفس الوقت ولا في أي وقت، كل نوع يعتمد على ظهور النوع السابق عليه بنجاح، فإذا فشل أي نوع وسيط في زيادة عدد النيوكليوتيدات المطلوب، فلن تستمر السلسلة. فلابد أن يتم هذا التطور بالترتيب، فهم ليسوا ١٠ آلاف حزمة من الطفرات فقط، بل ١٠ آلاف حزمة معينة من الطفرات المتتابعة في ترتيب دقيق ومحسوب ومدروس.

بمعنى آخر، فإن النوع الأول لابد أن ينشأ من الخلية الأولى ثم النوع الثاني من الأول ثم النوع الثالث من الثاني وهكذا .. ولن يستقيم التطور إلا بمراعاة ترتيب الأنواع وترتيب وقوع الطفرات التي تزيد طول الحمض النووي.

كذلك ستختفي العديد من الجينات في هذا المسار، فلا يمكن على سبيل المثال أن نتصور أن جينات النوع الخمسين بعد الخلية الأولى ما زالت موجودة في الحمض النووي البشري. لهذا فسوف تختفي آلاف الجينات في نفس الوقت الذي سوف تنشأ فيه آلاف الجينات الجديدة الأكثر طولاً والأكثر تعقيدًا وتركيبًا.

لكن الحقيقة المرة —بالنسبة للتطوريين— أن نشوء نوع جديد عن طريق الطفرات العشوائية في الحمض النووي أبعد احتمالاً من محاولة كسب قرعة اليانصيب، بل إن كسب اليانصيب أسهل بمراحل من نشوء نوع جديد، ومسابقات اليانصيب هذه لابد من كسبها على التوالي واحدة تلو الأخرى. لهذا من منظور إحصائي محض فإن احتمالية التطور تساوي احتمال كسب نفس العائلة لقرعة اليانصيب ١٠ آلاف مرة على التوالي! بل إن احتمالية نشوء نوع جديد واحد عن طريق سلسلة من الطفرات العشوائية أبعد احتمالاً بمراحل متجاوزة من ربح مسابقة يانصيب على مستوى الشرق الأوسط كله.

مفهوم الاحتمالات المستحيلة المتتابعة هذا هو أحد الأمثلة أو أحد الأدلة على سخافة نظرية التطور من الجهة الرياضية أو الحسابية البحتة. فهو يتطلب وقوع حدث، احتمال غير قابل للحدوث، ويريد منه أن يتكرر عشرات الآلاف من المرات مرة تلو الأخرى في ترتيب معين، وبالتالي فإن شجرة التطور حتى بلوغ الإنسان سيكون عليها ما يقرب من ١٠ آلاف نوع مختلف متتاليين الواحد تلو الآخر حسب هذه التوقعات.

طبعًا مع ١٠ آلاف نوع على شجرة التطور، فإن نظرية التطور تعتمد على أنه من السهل ومن اليسير إضافة جزء جديد للحمض النووي الموجود في كل نوع لينشأ نوع جديد، لكن للأسف سيظهر لنا مع قراءة هذا المقال أنه من المستحيل تمامًا نشوء نوع جديد واحد عن طريق التطور على وجه الأرض أو حتى على أي كوكب آخر.

تذكر عزيزي القارئ أنه لكي يمضي هذا التطور في خلق ١٠ آلاف نوع من الخلية الحية الأولى حتى الجنس البشري لابد من إضافة قطعة جديدة من الحمض النووي في حدود ٣٠٠ ألف نيوكليوتيدة متتابعة بشكل معقد ومشفر في كل نوع من العشرة آلاف نوع. تذكر كذلك أن التطور الصغير لا يقوم بإضافة مادة وراثية جديدة، وبالتالي فهو لا يؤدي إلى نشوء أنواع جديدة، وليس له أي دور في شجرة

التطور المفترضة. وإذا وضعنا في الاعتبار كل أنواع الكائنات الحية التي تعد بالملايين، سنجد أن لكل منها تركيب فريد غاية في التعقيد للحمض النووي يختلف عن سلفه المفترض، ومن المفترض –حسب نظرية التطور– أن هذا التركيب الفريد للحمض النووي قد جاء عن طريق الطفرات العشوائية غير المقصودة وغير الموجهة في الحمض النووي لأسلافها بواسطة التطور الكبير.
فمفهوم نشوء تركيب جديد للحمض النووي هو موضوع جوهري في الجدل الدائر حول نظرية التطور، لكنه يتم تجاهله باستمرار. وهذا عجيب جدًا حيث نجد أن القضايا المحورية يتم تجاهلها والتدليس فيها باستخدام المصطلحات المائعة والتكتيكات الخادعة الأخرى لصرف أنظار الطلبة والدارسين عنها. لأجل هذا فإن القضية المحورية التي لابد من استحضارها دومًا هي أن الحمض النووي للخلية الحية الأولى يختلف تمامًا عن الحمض النووي البشري، وبالتالي فهناك الكثير جدًا من تراكيب الحمض النووي الوسيطة على امتداد شجرة التطور من الخلية الأولى حتى الإنسان، ولنفترض أن عددهم مثلاً ١٠ آلاف نوع متتابعين ، فيكون مثلاً عدد النيوكليوتيدات المطلوب إضافتها لكل نوع في السلسلة هو ٣٠٠ ألف من النيوكليوتيدات الجديدة المتطورة والأكثر تعقيدًا وتركيبًا. ولو حاولنا تخفيض عدد النيوكليوتيدات في كل خطوة سنحتاج إلى زيادة عدد الأنواع الوسيطة التي ستنشأ على هذا المسار، فإذا فرضنا مثلاً أننا بحاجة في كل نوع جديد إلى ١٥٠ ألف نيوكلوتيدة جديدة، فهذا سيستغرق ٢٠ ألف جيل من الأنواع الوسيطة ، وهذا يصعب الأمور أكثر وأكثر.

الحقيقة المحورية:

الحقيقة الناصعة في وسط كل هذا هو أنه بينما يعتبر التطور الصغير حقيقة علمية ثابتة بشكل كامل وعليها أطنان من الأدلة، فإن التطور الكبير ما زال مجرد فرضية نظرية لم يثبت وقوعها ولو مرة واحدة في التاريخ الطبيعي أو في المعمل. بمعنى آخر فإنه لا يوجد في العلم إطلاقًا أن مادة وراثية جديدة، أي تركيب جديد للحمض النووي، قد نشأت عن طريق التطور الكبير. فالتطور الكبير هو افتراض أو نظرية بلا دليل، أما التطور الصغير فهو حقيقة علمية ثابتة بالعديد من الأدلة بما فيها عصافير داروين.
فلو كان التطور حقيقة، فلابد أن ملايين الأنواع من الكائنات الحية قد نشأت عن طريق نشوء حمض نووي جديد للنوع الذي ينشأ من نوع آخر سلف له، فيكون لدينا الحمض النووي بتركيبه المميز للنوع السلفي والحمض النووي الجديد للنوع الجديد. لكن الواقع هو أن هذا لم يثبت حدوثه ولا حتى مرة واحدة في تاريخ العلم. وبالتالي تظل الداروينية مجرد نظرية أو فرضية وليست حقيقة علمية، أما من الناحية الرياضية الإحصائية فهي لا تبلغ حتى مبلغ النظرية ، بل هي أضغاث أحلام!
فإذا جاء أحدهم واستغل الأدلة والأمثلة على وقوع التطور الصغير ليبرهن بها على صحة نظرية داروين، فهو إما جاهلٌ جهلاً عميقًا أو متعمدٌ للكذب والخداع؛ فإنه لا يوجد دليل علمي واحد على صحة التطور ولا يوجد مثال واحد له في الطبيعة أو حتى في المعمل. فضلاً عن هذا، فإنه إذا زعم أحدهم أنه يوجد دليل على التطور الكبير فإنه إما جاهلٌ يهرف بما لا يعرف أو كذابٌ أشرٌ! أي شخص يسعى لتوظيف أمثلة التطور الصغير كأدلة على صحة الداروينية قبل اكتشاف الحمض النووي عام ١٩٥٣ فهو معذور، لأنه حتى هذا التاريخ لم يمكن التفرقة بين التطور الصغير والتطور الكبير، ولأن فهم الفرق بين الاثنين يتطلب معرفة الحمض النووي DNA، لكن بعد أعوام قليلة من اكتشاف الحمض النووي صار بالإمكان تعريف التطور الصغير والتطور الكبير وبيان الفرق بينهما. وعليه فإن داروين نفسه كان معذورًا في الخلط بين الاثنين واستخدام عصافير داروين كدليل على صحة التطور لأن الحمض النووي لم يكن قد اكتشف بعد.

مثال على التدليس :

تجارب لينسكي التي تناولناها سابقًا تتعامل فقط مع الكائنات وحيدة الخلية، لكن ماذا عن الطفرات التي تقع في الكائنات المماثلة وتؤدي إلى اكتسابها مميزات في الصراع من أجل البقاء؟

بالفعل قد تؤدي طفرة في الشريط الوراثي إلى نشوء ميزة إضافية للكائن الحي في الصراع من أجل البقاء، لكنها لا تساهم بالضرورة في عملية التطور أو التطور الكبير لأنه لم تحدث إضافة لأي جينات جديدة أو مادة وراثية جديدة، فشرط وقوع التطور الكبير هو استحداث مادة وراثية إضافية أو جينات إضافية للشريط الوراثي.

فعلى سبيل المثال، إذا وجد العلماء أن حيوانًا ما قد اكتسب ميزة معينة تساعده في الصراع من أجل البقاء بين غيره من الحيوانات من نفس نوعه، فقد يقولون إن هذا الحيوان قد تطور على النمط الدارويني، فيخمن القارئ أو الطالب أن هذا يعني نشوء جين جديد أو مادة وراثية جديدة عن طريق طفرة عشوائية في الحمض النووي، لكن هذا التخمين ليس في محله إطلاقًا .

فالحقيقة التي لا يتم ذكرها هو أنه لم يثبت في تاريخ العلم بأكمله أن نشأت ميزة إضافية لكائن حي عن طريق طفرة أضافت جينًا جديدًا أو مادة وراثية جديدة للحمض النووي، بل ما يحدث هو تغير في الحمض النووي، مجرد تبدل في النيوكليوتيدات، وليس إضافة، فما يقع حقيقة هو فقد مادة وراثية عن طريق الطفرات.

لكن كيف يؤدي ضياع المادة الوراثية إلى اكتساب ميزة للكائن في صراع البقاء؟ لنستوعب إجابة هذا السؤال دعونا نضرب مثالاً بحيوان وقعت له طفرة أدت إلى جعله عديم الشعر. في البلاد الحارة ستعتبر هذه ميزة يتفوق بها على غيره، أما في البلاد الباردة فسوف تكون سببًا في هلاكه! فهذه الميزة التي اكتسبها هذا الحيوان ليست بسبب مادة وراثية جديدة أو جين جديد، بل بسبب ضياع مادة وراثية + الظروف البيئية، فهذا ليس مثالاً على التطور عن طريق اكتساب جينات جديدة. أو بمعنى آخر فهذا المثال إنما يشير إلى طفرة مدمرة أدت إلى حدوث ميزة للبقاء بسبب ظروف البيئة المحيطة. لأجل هذا يجب أن يتسلح القارئ بالفهم والمعرفة الكافيين للتمييز بين التطور الصغير والتطور الكبير والأمثلة عليهما.

التشابهات بين الكائنات الحية

يقوم علماء الداروينية بالترويج لمسألة أن التشابهات بين الكائنات الحية تقدم أقوى دليل على وقوع التطور، فالتشابه عند داروين يعود إلى الأسلاف المشتركة كما هو التشابه بين أفراد العائلة الواحدة، تشابه كائنين حيّين يعود لانحدارهما من سلف مشترك، ويعكس مدى التشابه مدى قرابة الكائنات الحية بالنسبة لسلفها المشترك. ولا تقتصر هذه الحجة على وقوع التشابه في الشكل أو البناء التشريحي فقط، بل يمتد إلى التشابهات في البنية الجزيئية والمسارات البيوكيميائية. جرّب عزيزي القارئ أن تطالع كتابات علماء الداروينية في مسألة التشابه بين الكائنات الحية تجد أنهم لا يخرجون عن تفسيرها بوجود الأسلاف المشتركة لا غير[٢٣]، بل هم يبنون على هذا التفسير استنتاجات أخرى مثل شجرة التطور والساعة الجزيئية! وإذا ذكر أيهم أي تفسير آخر لا يذكره من باب المناقشة الموضوعية، إنما من باب التحقير والسخرية[٢٤]!

إذا وقعنا على كتابين مكتوبين بنفس اللغة وبنفس الأسلوب في الكتابة، فلدينا احتمالان لتفسير هذا الأمر: التفسير الأول هو أن الكتابين عبارة عن نسختين من كتاب واحد أو أن أحدهما نسخة من الآخر؛ والتفسير الثاني أن الكتابين لهما مؤلف واحد. التشابه بين الكتابين في الشكل الظاهري وتقسيم الفصول والأبواب، ثم تشابههم على مستوى اللغة والتراكيب والعبارات، يؤدي بالعقل السليم إلى تفسير من هذين التفسيرين؛ إما المؤلف المشترك أو الأصل المشترك.

---

[23] Francisco Ayala, Darwin's Gift To Science And Religion, Joseph Henry Press, Washington DC, 2007, pp. 117-121

[٢٤] ريتشارد دوكينز، أعظم استعراض فوق الأرض، ج٢ ص١٣٧-١٣٨

كذلك مظاهر التشابه بين الكائنات الحية سواء على مستوى الشكل الظاهري أو الوظائف الحيوية أو البنية الجزيئية أو المسارات البيوكيميائية .. إلخ .. تقودنا إلى أحد التفسيرين: الخالق المشترك أو الأصل المشترك. لكن من مظاهر الخلل في التفكير أن تتم الإشارة إلى التشابهات في مؤلفات علماء الداروينية بهذه الغزارة على أنها دليل وبرهان على الأصل المشترك دون مناقشة التفسير الآخر إطلاقًا، بل يتم رفضه وإقصاؤه بالكلية لمجرد أنه يشير إلى خالق! وهنا يظهر الأساس الفلسفي لنظرية التطور وهو إنكار الخالق ابتداءً، أي أنها ترتكز على مقدمة عدم وجود خالق أصلاً، وبالتالي فهو احتمال غير مطروح وتفسير غير مقبول ابتداءً لدى القوم.

التشابه يشير إلى الخالق المشترك أو الأصل المشترك، وبما أنه لا يوجد خالق، فتفسير التشابه بين الكائنات الحية هو الأصل المشترك. هذه هي الصياغة الفلسفية أو العقلية لدلالة التشابه على حدوث التطور والأصل المشترك، ولهذا لا تجد واحدًا منهم يستعمل دلالة التشابه على أنها تصلح لتكون برهانًا أو حجةً لصالح الخالق المشترك، ولو على سبيل الاحتمال! ذلك أن نظرية التطور تستبطن عقيدة إنكار الخالق، ولولا هذا الأساس الفلسفي أو المسلمة العقلية لما صح الاحتجاج بوقوع التشابه على وقوع التطور. فالتشابه في ذاته ليس دليلاً على التطور، لكنه يصبح كذلك إن اصطحب معه إنكار وجود الخالق. وبالطبع فالعدو اللدود لنظرية التطور هو إثبات وجود الخالق القدير العليم الحكيم، لأن إثبات أن كل الكائنات الحية بأنظمتها البيولوجية المغرقة في الدقة والتعقيد والإحكام هي من آثار الخالق العليم الحكيم يهدم نظرية التطور من القواعد ويضربها في أساسها الفلسفي نفسه.

لأجل هذا نحن ننكر على المسلمين الذين يؤيدون التطور ويحسبون أنه يمكن الجمع بينه وبين الإيمان بالله دون تعارض، فهذا مع كونه خطأ يجعل الخلاف في غاية السطحية والسذاجة، ولا يراعي الخلفيات والأسس الفلسفية والعقلية للتطور التي تجعله معاندًا للدين ومخالفًا له، ويظهر هذا جليًا أكثر عندما نتناول السؤال الجوهري: هل الكائنات الحية وأنظمتها البيولوجية آيات لله في خلقه أم لا؟ ونستعرض إجابة معسكر نظرية التطور عليه سواء من المؤمنين بوجود الله أو المنكرين، وإجابة معسكر المعارضين لنظرية التطور.[٢٥]

لماذا تأخر داروين:

يحكي العالم التطوري ستيفن جاي جولد في إحدى مقالاته[٢٦] عن سبب تأخر داروين في الإعلان عن نظريته في التطور، وأنه ليس من الطبيعي أن يتأخر في تأليف كتابه أصل الأنواع عشرين سنة تقريبًا، وأن تبرير ذلك بأنه كان يسعى للتأكد من صحة نظريته مبرر واهٍ وغير مقبول.. ثم يخبر جولد بالسبب الحقيقي لكل هذا التأخير وهو الخوف، أي الخوف من رد فعل المجتمع تجاه نظريته وتوابعها، فقد كان داروين ((مهتمًا بالفلسفة وواعيًا لما تنطوي عليه. كان يعرف أن الميزة الأساسية التي تميز نظريته في التطور عن جميع المذاهب الأخرى هي اتصافها الذي لا يهادن بالمادية الفلسفية))[٢٧]، حيث أنه كان قد ((اعتنق أمرًا أكثر بدعية من فكرة التطور نفسها، ولكنه يخشى الإفصاح عنه: المادية الفلسفية، وهي الفرضية القائلة بأن المادة جوهر وجود الأشياء، وأن كل الظواهر العقلية والروحية ناتج عرضي. وليس ثمة فكرة أكثر إرعاجًا لأكثر التقاليد رسوخًا في الفكر الغربي من القول بأن العقل مهما كان معقدًا وقويًا هو مجرد نتاج جانبي للدماغ))[٢٨].. ((طبق داروين بجزم في دفاتره نظرية التطور المادي على جميع ظواهر الحياة، بما في ذلك ما وصفه بـ"القلعة نفسها"، أي العقل البشري. وإذا لم يكن للعقل وجود حقيقي خارج الدماغ، فهل يمكن أن يكون الرب إلا وهمًا اخترعه ضرب من الوهم؟ كتب

---

[٢٥] انظر مقال فرانسيس كولينز والفرضية الزائدة

[٢٦] ستيفن جاي جولد، تأخر داروين، ضمن كتاب (منذ زمن داروين – تأملات في التاريخ الطبيعي)، ترجمة د. ستار سعيد زويني، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، كلمة، الطبعة الأولى ٢٠١٢

[٢٧] المصدر السابق، ص ٣٤

[٢٨] السابق، ص ٣٣

داروين في أحد طفاتره عن التحول: "الحب من تأثير إلهي منظم، أيها المادي... لماذا يعتقد بأنه إفراز الدماغ، وأكثر روعة من الجاذبية هي المادة؟ إنها غطرستنا، إعجابنا بذواتنا." بلغ هذا الاعتقاد من الهرطقة حتى أن داروين تجنبه في كتاب أصل الأنواع (١٨٥٩) الذي غامر فيه فقط بتعليق خفي أنه "سيلقي الضوء على أصل الإنسان وتاريخه". ولم يفصح عن معتقده إلا عندما لم يتمكن من إخفائه فترة أطول في كتابيّ (نسب الإنسان، Descent of Man، ١٨٧١) و(التعبير عن العواطف في الإنسان والحيوانات، The Expression of Emotions in Man and Animals، ١٨٧٢) .. سرعان ما أدرك أشد الماديين حماسًا في القرن التاسع عشر، ماركس وانجلز، ما أنجزه داروين وكانا مستعدين لاستغلال مضمونه الراديكالي. ففي عام ١٨٦٩، كتب ماركس إلى انجلز عن كتاب داروين (أصل الأنواع): "على الرغم من أن هذا الكتاب كُتب بأسلوب إنجليزي صعب، فإنه يحتوي على الأسس في التاريخ الطبيعي لنظرتنا." .. وكان ماركس يضع داروين في مكانة عالية الشأن))[٢٩]. ويحكي جولد عن مناقشات داروين مع قبطان سفينة البيجل فيتزروي: ((كانت فكرة فيتزروي الثابتة التي لا يتزحزح عنها، على الأقل في وقت لاحق من حياته، "الحجة النابعة من التصميم"، والاعتقاد بأن نِعَم الله (وحقًا وجوده بحد ذاته) يمكن الاستدلال عليها من الكمال في البنية العضوية. أما داروين فقط قبل بفكرة التصميم الممتاز ولكنه اقترح تفسيرًا طبيعيًا معاكسًا تمامًا لقناعة فيتزروي. وضع داروين نظرية التطور على أساس تغير الفرص والانتقاء الطبيعي اللذين تفرضهما البيئة الخارجية: وهي صيغة مادية للغاية (وملحدة أساسًا) من التطور))[٣٠].

فجوهر الداروينية وقلبها النابض هو الفلسفة المادية التي ترى المادة حقيقة كل شيء، وبالتالي فلا خالق ولا إله. وبالتالي فإن تفسير التشابه بين الكائنات الحية بأنه يعود إلى الخالق الواحد الذي خلقها جميعًا ينفي تلقائيًا تفسيره بالأصل المشترك، لهذا نستطيع أن نفهم السياق الفكري أو الفلسفي الذي يجعل الخلق في مقابل التطور، وأنه من السذاجة والسطحية أن نتكلم عن تلفيق مفهوم التطور مع المنظومة الإيمانية، وأن هذا الطرح التلفيقي يجهل أو يتجاهل الأبعاد الحقيقية للنزاع بين الإيمان بالخلق والإيمان بالتطور. يقول الملحد الشهير دانيال دينيت: ((نظرية داروين نظرية علمية ونظرية عظيمة، لكن ليس هذا هو كل ما هنالك. أتباع الخلق الذي يعارضونها بمرارة محقون بخصوص شيء واحد: فكرة داروين الخطيرة تخترق بشكل أعمق بكثير النسيج الخاص بأشد معتقداتنا رسوخًا، أكثر حتى مما يعترف به المدافعون المتحذلقون، حتى لأنفسهم .. هذا الإله الرحيم الذي صوّر كل واحد منا (كل المخلوقات كبيرها وصغيرها) وزيّن السماء بالنجوم اللامعة لتبهجنا، هذا الإله هو مثل بابا نويل مجرد خرافة من خرافات الطفولة التي لا يمكن أن يؤمن بها إنسانٌ بالغٌ عاقلٌ في كامل قواه العقلية))[٣١].

فنظرية التطور في جوهرها وفي أساسها الفلسفي مغرقة في المادية وإنكار الخالق، فهي من أبرز مجالات الترويج للفلسفة المادية الإلحادية كما يقول التطوري الملحد ريتشارد دوكينز: ((داروين جعل الأمر ممكنا في أن تكون ملحدًا متكاملاً فكريًا))[٣٢]، ولهذا يقول عن نفسه: ((شعوري الشخصي أن فهم التطور هو الذي قادني إلى الإلحاد))[٣٣]. وكذلك ينقل لاري ويتهام عن ويليام بروفين بروفيسور الأحياء بجامعة كورنيل قوله: ((التطور هو أعظم محرك للإلحاد))[٣٤]!

---

[٢٩] السابق، ص ٣٥-٣٧

[٣٠] السابق، ص ٤٧

[31] Daniel C. Dennett, 1995 (May/Jun), Darwin's Dangerous Idea, The Sciences, 35(3):34,40

[32] Richard Dawkins, The Blind Watchmaker: Why the evidence of evolution reveals a universe without design, New York: W.W. Norton & Company, 1987, p. 6

[33] Richard Dawkins, Interview: "The Problem with God." 2005, at:

في عام ٢٠٠٧ نشر استبيان أمريكي حول الكليات والجامعات التي تدرس علم الأحياء، فوجدوا أن ٦١% من المدرسين يصفون أنفسهم بأنهم ملحدين أو لاأدريين، وهي نسبة ليست فقط أعلى من نسبتهم في المجتمع الأمريكي، بل حتى أعلى من نسبتهم في سائر التخصصات العلمية[٣٥]. ويظهر هذا التوجه الإلحادي بشكل أكثر وضوحًا بين العلماء المتميزين في الدراوينية، حيث أن ٩٥% من علماء الأحياء في الأكاديمية الأمريكية الوطنية للعلوم NAS يعتبرون أنفسهم ملحدين ولاأدريين، وهي نسبة أعلى من أي تخصص أكاديمي آخر في الأكاديمية الوطنية للعلوم[٣٦]. كذلك في عام ٢٠٠٣ نشرت جامعة كورنيل استبيانًا عن العلماء البارزين في مجال التطور، فكانت نتائجه أن ٨٧% منهم ينكرون وجود الله، و٨٨% ينكرون الحياة الآخرة، و ٩٠% منهم يرفضون مبدأ أن التطور موجه وذو هدف وقصد وغاية[٣٧]. هذه الإحصائيات ينبغي ألا تكون مفاجئة لنا، فعقيدة الداروينية تنص على أن مظاهر الجمال والتعقيد والدقة والإحكام والإتقان في الكائنات الحية وأنظمتها الحيوية على جميع مستوياتها ليست آياتٍ على خلق الله وعلمه وحكمته وقدرته، بل هي نتاج عملية عشوائية غير موجهة، وأن الخلق خرافة لا يقبلها العقلاء!

عودة إلى موضوع التشابهات:

نعود إلى مثال الكتابين المتشابهين الذي ذكره العالم التطوري فرانشيسكو آيالا، كيف نعرف أن هذين الكتابين من نتاج مؤلف واحد أم أصل واحد؟ نعرف هذا بالنظر إلى محتويات الكتابين ومواضع الاختلاف بينهما، هل هي تشير إلى مجرد أخطاء في النسخ؟ أم أنها تتضمن محتوى معلوماتيًا لا يصدر إلا عن علم وحكمة وقصد؟

تصور مثلاً أن لدينا كتابين متماثلين إلا في مواضع معينة، لكن مواضع الاختلاف عبارة عن جمل وعبارات ذات معنى تحمل رسائل ذات مغزى، فهل يصح في هذه الحالة أن يكون نشوء هذه الجمل والعبارات بما فيها من مضامين عن طريق أخطاء النسخ وأغلاط الطباعة؟ أم يكون الأولى في هذه الحالة أن كل كتاب قد تم تأليفه بشكل منفصل لكن على يد نفس المؤلف؟ فكيف إذا اتضح لنا أن مواضع الاختلاف بين الكتابين مقصودة بدقة وبراعة حتى تخرج لنا مضمونًا مختلفًا بشكل كبير من كتاب لآخر؟ كيف إذا وجدنا أن كل كتاب يحوي شفرات سرية غير ظاهرة متضمنة داخل سطوره وفقراته؟ هل يظل بعدها أي احتمال لأخطاء النسخ وأغلاط الطباعة قائمًا؟

---

http://www.beliefnet.com/News/Science-Religion/2005/11/The-Problem-With-God-Interview-With-Richard-Dawkins.aspx?p=2

[34] Larry A. Witham, Where Darwin Meets the Bible: Creationists and Evolutionists in America, Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 23

[35] Neil Gross and Solon Simmons, “How Religious are America’s College and University Professors?” (Feb. 6, 2007), available at:

http://religion.ssrc.org/reforum/Gross_Simmons.pdf

[36] See Larry Witham, Where Darwin Meets the Bible: Creationists and Evolutionists in America, pp. 271–273

[37] Gregory W. Graffin and William B. Provine, “Evolution, Religion and Free Will,” American Scientist 95 (July–August 2007): pp. 294–297; results of Cornell Evolution Project survey, at:

http://www.polypterus.com/results.pdf

في عام ٢٠٠٤ كتب ويليام ديمبسكي عن الأنظمة البيولوجية في الكائنات الحية: ((إذا كانت هذه الأنظمة مصممة مسبقًا، لسوف نتوقع من المعلومات أن تكون مضغوطة ومتعددة المستويات .. وبالتالي فإن ضغط المعلومات وتعدد مستوياتها يصلح للتنبؤ بالتصميم الذكي))[٣٨]. وفي عام ٢٠١٠ اكتشف علماء الأحياء وجود شبكات معقدة لمعالجة المعلومات –وهي إحدى خواص دوائر الكمبيوتر المتكاملة واسعة النطاق– في الأجهزة العصبية لكل من البشر والديدان الأسطوانية[٣٩]. كذلك بينما ظل العلماء لعقود يظنون أن ترجمة شفرة الشريط الوراثي الـDNA عبارة عن ترجمة للتتابع الخطي للنيوكليوتيدات، ظهر مؤخرًا أن ترجمة تتابع النيوكليوتيدات لا يتم خطيًا فقط بالشكل المباشر التي كانوا يتصورنه، حيث أن المقطع الواحد من تتابع النيوكليوتيدات يمكن ترجمته من مواضع متعددة في الشريط الوراثي، ويمكن ترجمته من الشريط الأصلي أو حتى من الشريط المقابل له في اللولب المزدوج، وأن بعض الجينات تحتوي على شفرات وأكواد متعددة متداخلة! ففي عام ٢٠٠٧ قامت مجموعة من الباحثين المتخصصين في الجينات من عدة دول بتعريف ٤٠ جينًا في الإنسان بها ((مواضع تشفير متداخلة)) مما وصفوه بأنه ((تقريبًا مستحيل عن طريق الصدفة))[٤٠]. وفي نفس العام قامت مجموعة من العلماء الإسرائيليين بدراسة العديد من العناصر المنظمة الكامنة في مواضع من الشريط الوراثي لا تشفر إلى بروتينات، ودراسة كذلك عدد من الجينات التي تحمل بالإضافة إلى الشفرة المعتادة للترجمة إلى بروتينات شفرات أخرى منظمة لعمل الشريط الوراثي، وخرجوا بنتيجة أن وجود نظام التشفير ثلاثي النيوكليوتيدات للأحماض الأمينية في شريط الـDNA يعتبر ((تقريبًا مثاليًا في السماح بوجود معلومات إضافية داخل التتابعات المشفرة للبروتينات))[٤١]. وقد دعت هذه النتيجة عددًا من العلماء الأمريكيين للتعليق عليها بأن تضمن الجين الواحد لعدد من الشفرات في نفس الوقت يماثل ((إرسال رسائل سرية متخفية في خطابات غير مثيرة للشك))، وهو نوع من الكتابات السرية المثير وجودها داخل الخلية حيث يتضمن النص الواحد رسالتين إحداهما متخفية داخل الأخرى، وهو ((يماثل وجود تتابع للنيوكليوتيدات يرمز إلى تتابع معين من الأحماض الأمينية، وفي نفس الوقت يحوي معلومات أخرى لا تترجم إلى أحماض أمينية))[٤٢].

هل يمكن أن يكون نشوء هذا النظام المعلوماتي متعدد المستويات والمغرق في الدقة والإتقان والإحكام والتعقيد نتيجة لأخطاء في النسخ؟ أم أنه يشير بجلاء إلى خالق عليم حكيم خبير؟

لو تأمل العاقل المنصف لتساءل: كيف ظهر نظام التشفير من الـDNA إلى الـRNA إلى البروتين إلى الوجود؟ ولماذا كل ٣ نيوكليوتيدات متتابعة ترمز لحمض أميني معين؟ بل إن الحمض الأميني الواحد قد ينتج عن أكثر من تسلسل من تتابعات النيوكليوتيدات! فكيف نشأ

---

[38] Dembski, The Design Revolution, pp. 317

[39] Danielle S. Bassett, Daniel L. Greenfield, Andreas Meyer-Lindenberg, Daniel R. Weinberger, Simon W. Moore & Edward T. Bullmore, “Efficient physical embedding of topologically complex information processing networks in brains and computer circuits,” PLoS Computational Biology 6:4 (2010)

[40] Wen-Yu Chung, Samir Wadhawan, Radek Szklarczyk, Sergei Kosakovsky Pond & Anton Nekrutenko, “A first look at ARFome: dual-coding genes in mammalian genomes,” PLoS Computational Biology 3:5 (2007)

[41] Shalev Itzkovitz & Uri Alon, “The genetic code is nearly optimal for allowing additional information within protein-coding sequences,” Genome Research 17 (2007): 405–41

[42] Tobias Bollenbach, Kalin Vetsigian & Roy Kishony, “Evolution and multilevel optimization of the genetic code,” Genome Research 17 (2007): 401–404

هذا النظام أصلاً؟ وما مبرر ظهوره؟ .. فكيف إذا اكتشفنا أن هذا النظام المعقد يحوي ويضم داخله نظم تشفير أخرى ورسائل ضمنية خفية تتجاوز مجرد ترجمة تتابعات النيوكليوتيدات إلى أحماض أمينية؟ ألا تدعو كل هذه الأسئلة الإنسان العاقل المنصف إلى نبذ فكرة التطور والأصل المشترك تمامًا؟ ويجعله يدرك بلا تردد أو ريبة أن هذا النظام الدقيق المعقد لا يصدر إلا عن خالق عليم حكيم؟ {ربنا ما خلقت هذا باطلاً فقنا عذاب النار}

أزمة مفهوم التشابه عند التطبيق:

يظهر لنا مما سبق أن الاحتجاج بوجود التشابه بين الكائنات الحية كدليل على حدوث التطور هو في الأصل حجة فلسفية أو عقلية، وليس برهانًا علميًا من جنس الأدلة العلمية التجريبية المادية كما يظن من يطالع كتابات علماء الداروينية. والدليل على هذا أن علماء الأحياء قبل داروين لم يكونوا ينظرون إلى التشابهات بين الكائنات الحية على أنها برهان على السلف المشترك ولا أنها برهان على أن كل الكائنات الحية تطورت بشكل ما من أصول مشتركة، بل كانوا يعتبرون هذه التشابهات على أنها دليل على وحدة الخالق وأنها تشير إلى وحدة التصميم الموجود في عقل الصانع أو علم الخالق. ثم جاء داروين في كتابه عن أصل الأنواع بتفسير بديل يتفق والفلسفة المادية وهو الانحدار من سلف مشترك، ورغم القصور الواضح في هذا التفسير من الناحية النظرية البحتة إلا أنه عند التطبيق العملي يظهر لنا المزيد والمزيد من مواطن الضعف والقصور.

فالمفروض حسب نظرية داروين أنه كلما كانت الكائنات الحية أقرب في السلف المشترك كانت أكثر تشابهًا، لكننا في الواقع نرى أمثلة على خلاف ذلك، فمثلاً عين الفأر تشبه كثيرًا عين الإخطبوط ورغم ذلك فهما أبعد ما يكون في التصنيف، وسلفهما المشترك المفترض ليس له عينٌ أصلاً، فمن أين جاء هذا التشابه المذهل في تركيب العين؟!

ويظهر هذا الأمر بوضوح بالغ في التشابهات الكبيرة بين الجرابيات والمشيميات، فالجرابيات هي حيوانات تلد صغارًا غير كاملي النمو فيتم رعايتهم في جراب في بطن الأم حتى يكتمل نموهم، وأشهر مثال لها هو حيوان الكنغر الاسترالي الشهير، أما المشيميات فهي حيوانات لا تلد حتى يكتمل نمو صغارها حيث يعتمدون على التغذي من المشيمة داخل الرحم. ما يهمنا في هذه المسألة هو وجود تشابه كبير جدًا بين الجرابيات والمشيميات رغم أنهما قد افترقا من قديم في الأصل المشترك، لكننا وجدنا في كل فرع ما يقابل نظيره في الفرع الآخر رغم افتراقهم في التصنيف.

فهذا التشابه في التصميم بين كائنات متباعدة جدًا على شجرة التطور المزعومة يهدم تمامًا دلالة التشابه على الأصل المشترك، حيث يفترض القوم أن تلك الكائنات تطورت بطريقه متوازية على مر ملايين السنين لتنتج نفس التطابق الذي نعاينه دون وجود سلف مشترك وذلك بسبب وجود عوامل بيئية متشابهة! وهذا واضح البطلان.

وها هو العالم التطوري ريتشارد دوكينز عندما يناقش تشابه الذئب التسماني الجرابي مع الذئب الأمريكي المشيمي، ويقر بأنه لا يمكن التمييز بينهما لعالم الحيوان غير المتخصص، يعود فيقول إن هناك من الاختلافات الدقيقة بينهما والتي تظهر للعالم المتخصص ما يجعلنا نرفض وقوع التشابه بينهما، فهو في الحقيقة ينكر التشابه الواضح الذي يحتج الداروينيون بما هو دونه لإثبات الأصل المشترك حتى يبرر

لنفسه افتراق الحيوانيين في شجرة التطور المزعومة[٤٣]. ونحن من المفترض بنا أن نصدق أن الفأر الجرابي أو القط الجرابي أقرب للذئب التسماني في شجرة التطور، مع الاختلافات الكبيرة بينهم، من الذئب الأمريكي الشمالي الذي يشبهه لدرجة أنه يصعب على غير المتخصص التمييز بينهما! وهذا منطق واضح الفساد، ولا ريب أن الأمور الفاسدة في منطق الشرع تكون كذلك فاسدة في منطق العقل والعلم، وكلما كان الشيء أفسد في الشرع، كان أفسد في العلم والعقل.

فضلاً عن هذا فإن إقرار علماء الداروينية بأنه من الجائز ظهور هذه التشابهات لأجل سبب آخر غير الأصل المشترك، هو في الحقيقة هدمٌ كاملٌ لدلالة التشابه عند الداروينيين وإبطالٌ تامٌ لاحتجاجهم به؛ لأنها باختصار شديد تقر بعدم مسئولية السلف المشترك عن حدوث بعض التشابهات بين تلك الكائنات، وما يفترضوه على البعض نفترضه على الكل، وهذا أقرب للعقل بل هو مقتضى العقل؛ لأنهم في حقيقة الأمر لا يملكون من دليل على كون التشابهات ترجع إلى السلف المشترك إلا مجرد الافتراض، ثم هذه الافتراضات ليست متسقة أو مطردة، بل هي حسب الهوى، فما كان موافقًا لشجرة التطور يكون بسبب السلف المشترك، وما كان بخلاف شجرة التطور كان لأي سبب آخر، وهذا خلل عقلي وعلمي كبير!

وأسوأ من هذا أنه يُراد بنا أن نصدق أن الطفرات العشوائية والانتخاب الطبيعي الأعمى قاموا على مدار ملايين السنين في تطور متوازٍ بإنتاج كائنات حية على هذا القدر الكبير من التشابه مع كونهم في سلسلتين تطوريتين متباعدتين تمامًا، فبنفس هذا المنطق يحق لنا أن ننكر بالكلية دلالة التشابه سواء الظاهري أو الجزيئي على الأصل المشترك، أليس كذلك؟! فحقيقة الأمر أن الكائنات الحية لا تظهر فيها التشابهات على نحو متفرع شجري الطراز كما تزعم الداروينية، وإنما تظهر بشكل تباديل وتوافيق في كائنات عديدة تتشابه في وجوه وتختلف في وجوه، وكأن الوحدات البيولوجية الحيوية التي يتكون منها الكائن قد اختيرت من مكتبة عظيمة أو مخزن عظيم تحوي أو يحوي العديد من الخيارات والطرازات والموديلات.

---

[٤٣] ريتشارد دوكينز، أعظم استعراض فوق الأرض، ج٢ ص١٤٣